

Does Not Circulate



TRANSFERRED





Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

BULLETIN THÉOLOGIQUE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS
rue Cujas, 43. — 1866.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Années 1864, 1865, 1866.

PARIS
BUREAU DU BULLETIN THÉOLOGIQUE
RUE DE CLICHY, 72.

1866

TEMPERATURE RECORD

DATE: _____

MAR 31 1969

LOCATION: _____

REMARKS: _____

BULLETIN THÉOLOGIQUE

UNE NOUVELLE TRADUCTION DES PSAUMES

LES PSAUMES, traduits de l'hébreu, d'après de nouvelles recherches sur le texte original, par CH. BRISTON. Paris, chez Ch. Meyrueis, 1865.

On se souvient des longs débats qui ont agité la Société biblique protestante de Paris, et des attaques extrêmement vives dont nos traductions ordinaires des livres saints ont été l'objet. Les appréciations que le radicalisme en faisait, étaient, il faut en convenir, excessives, passionnées, empreintes trop souvent d'un mauvais esprit. On aurait dû traiter avec plus d'égards ces anciennes versions qui ont alimenté la foi de nos pères, et leur ont donné, grâce à Dieu, force et consolation. Nous ne voulons certes pas *le culte des non-sens*, mais le respect pour tout ce que le passé nous a transmis de vénérable, surtout lorsque tant de douloureux, mais glorieux souvenirs s'y rattachent.

Toutefois, ces réserves faites, reconnaissons loyalement que ces critiques, quoique amères, avaient un fond incontestable de vérité. L'Ancien Testament surtout est défiguré dans les révisions de Martin et d'Ostervald, et il faut que la poésie de la Bible soit bien profonde et puissante pour résister à une telle épreuve, et se faire encore sentir à travers ces traductions si défectueuses. Il y a des passages où le sens est altéré; mais là où il est rendu, c'est, pour l'ordinaire, d'une manière pâle et décolorée. Il y a une infinité d'expressions impropres qui gâtent tout, arrêtent l'élan, éteignent la flamme poétique. Ce style sans chaleur et sans vie, ces tournures prosaïques et traînantes, font un tort immense à la pensée originale que l'on cherche avec peine, et qui apparaît pauvre et dépouillée. Les tours sublimes du texte deviennent bizarres, pour ne pas dire plus; les traits hardis deviennent des énigmes; le laconisme n'est plus qu'obscurité. Tel passage des psaumes ou des prophètes n'est qu'une série de phrases presque insignifiantes. Voilà ce qu'un examen, même superficiel, mais impartial, nous oblige à reconnaître.

Gardons-nous cependant de décrier nos versions outre mesure, de faire dans les journaux et les brochures étalage de leurs défauts, d'y revenir

avec complaisance. Certes ce serait mauvais. On inspirerait, en effet, aux fidèles une fâcheuse méfiance pour la seule source à laquelle la plupart peuvent venir puiser les enseignements et les consolations de la révélation chrétienne. Ce serait troubler mal à propos l'Eglise, la piété des simples qui, travaillés de doutes importuns, n'auraient aucun moyen de sortir d'embarras, et s'imagineraient n'avoir pas l'Evangile dans sa pureté. Il y a mieux à faire que de dire du mal de nos versions : c'est de les améliorer. On le comprend de plus en plus. Aussi l'on se met à l'œuvre pour atteindre ce but, et de nobles efforts se font en ce sens, au moins parmi les protestants, dans cette France qui conserve encore tant de vie, d'énergie, d'aptitudes intellectuelles, malgré les maux infinis que lui ont causés le règne odieux du despotisme clérical et le retour des sanglantes révolutions. C'est, en effet, un devoir pour nous de profiter des études modernes pour pénétrer toujours mieux le sens des Ecritures, et le rendre d'une manière plus fidèle. Sans répudier le passé, élançons-nous vers l'avenir.

Honneur donc à ceux qui ont entrepris ces difficiles travaux de révision, qui consacrent leurs veilles laborieuses à l'étude approfondie des textes. Honneur à M. Bruston qui a voulu faire sa part de cette œuvre importante.

On s'est beaucoup élevé contre cette ancienne habitude de découper le texte en versets distincts. On a eu raison, car alors ce n'est plus qu'une suite de lambeaux de phrases où l'harmonie est rompue, l'unité brisée. Qu'on suppose nos grands auteurs imprimés ainsi : quel tort ne leur feraient pas de telles coupures ? M. Bruston est de cet avis, et il a bien fait d'adopter la division en strophes et lignes. Toutefois, nous ne pouvons le louer d'avoir purement et simplement supprimé les versets sans en laisser de trace. S'il est fâcheux de faire de chacun d'eux un alinéa distinct, il est fâcheux aussi de faire disparaître ces indications si commodes pour les recherches. Lorsqu'il s'agit du psaume CXIX, par exemple, on est bien aise de pouvoir se retrouver facilement au moyen de quelques chiffres. Aussi M. Bruston, dans la « *classification des psaumes* » qui termine son livre, en est réduit à en désigner les parties par les lettres *c*, *m*, *f* (marquant le commencement, le milieu, la fin) ; ce qui est bien moins précis.

Tout traducteur a un certain nombre de principes fondamentaux d'après lesquels il travaille. Quels sont ceux de M. Bruston comme critique ? Il a pris soin de les exposer lui-même dans sa préface. Les voici : L'hébreu s'écrivait d'abord sans voyelles ni ponctuation. Ses mots, composés de consonnes, dont plusieurs presque identiques, n'étaient point séparés. La même phrase pouvait donc se lire parfois de plusieurs manières différentes, et offrir autant de sens divers. Plus tard l'hébreu s'étant altéré, des docteurs juifs (*Massorèthes*) voulurent fixer la prononciation ; ce qu'ils firent par un système compliqué de points et de signes. Mais cette œu-

vre n'aurait pas été accomplie avec assez de soin, et, remarque M. Bruston, « elle n'a jamais été révisée par une seule et même commission... Les Massorèthes étaient comme nous réduits aux conjectures..., et il leur est arrivé assez souvent de ponctuer à contre-sens, de lire certains mots autrement qu'ils ne devaient être lus... La science moderne est en droit de reprendre en sous-œuvre le travail des Massorèthes, de le corriger et de le compléter. »

« Ce n'est pas tout. Le texte que les docteurs juifs avaient sous les yeux n'était pas le texte original. » Passant « par les mains d'un grand nombre de copistes, » il a « été exposé à toutes les chances d'erreur des livres ordinaires, » et renferme « des non-sens... Il faut essayer alors toutes les combinaisons possibles, et si, par le changement ou la transposition d'une lettre ou même d'un mot, on obtient un sens clair et en harmonie avec le contexte, j'estime, dit notre critique, que cette conjecture, FUT-ELLE IMPOSSIBLE A JUSTIFIER, EST PRÉFÉRABLE à un texte incompréhensible (p. III et IV). »

Nous avons cru jusqu'ici que les docteurs juifs poussaient le respect pour les textes sacrés jusqu'à la superstition; que ceux qui les copiaient s'imposaient les règles les plus sévères, se faisant scrupule de changer la position d'une lettre évidemment déplacée, et se contentant d'avertir à la marge. D'après ce qu'on nous avait assuré, ils comptaient minutieusement les lettres, mots, versets de chaque livre; ils faisaient toute sorte de remarques curieuses et qui paraissent puériles, notant par exemple la lettre du milieu de chacun de ces livres. On nous avait dit qu'ils ne se permettaient pas de faire des ratures, mais qu'ils abandonnaient tout rouleau ou quelque faute avait été commise. Nous croyions donc, que, nous pouvions accepter, en général, en toute sécurité les textes tels qu'ils nous ont été transmis par les Juifs, et qu'en tout cas ce n'était qu'avec la plus grande réserve qu'on pouvait en quelques passages proposer des modifications, hasarder des leçons un peu différentes, ayant pour elles de graves autorités. Mais que M. Bruston est loin de cette pusillanimité, et avec quelle aisance, il s'affranchit de ces scrupules! Pour lui le texte est décidément fautif, et il faut le corriger. Il est défiguré par de nombreuses erreurs, et il faut le reconstruire. Après tant de siècles écoulés, la tâche nous paraît bien ardue, pleine de difficultés immenses. Pour refaire l'œuvre des Massorèthes, ne faudrait-il pas avoir à sa disposition une foule de ressources qu'ils avaient et que nous n'avons pas? Ne risque-t-on pas de s'égarer? Mais notre jeune hébraïsant ne se laisse pas arrêter pour si peu, et, plein d'assurance, il manie l'original pour lui faire subir des modifications et les transformations que son sens intime ou son érudition lui indiquent. Les docteurs de la tradition ont laissé bien des erreurs s'y glisser; et, malgré les soins qu'ils croyaient prendre, malgré la peine qu'ils se sont donnée pour le fixer au moyen de signes multipliés, ils ont été souvent assez maladroits, et n'ont fait qu'introduire définitivement des altérations regrettables. Toutefois, leur travail va être contrôlé et rectifié. Ainsi, sous la baguette ma-

gique du critique, les lettres et les points se transforment, changent, sortent de leur place accoutumée et se rangent d'une manière nouvelle. M. Bruston espère donc retrouver, dans la plupart des cas, le véritable texte. Il découvre les fautes des copistes inintelligents ou distraits; il signale les modifications arbitraires qu'ils lui ont fait subir, et les prend en flagrant délit de commettre de *piquantes méprises* (p. 82, note); il explique comment des notes marginales s'y sont glissées pour le plus grand embarras des commentateurs (p. 37 et 75, notes). Si on avait été là, si on avait assisté aux travaux des copistes, si on les avait surveillés et contrôlés, en saurait-on beaucoup plus ?

Cette méthode paraîtra sans doute à plusieurs extrêmement dangereuse, et l'on trouvera qu'elle peut donner lieu au plus singuliers caprices. Changer à son gré les signes de ponctuation et de vocalisation, toucher aux consonnes elles-mêmes, que nous croyions offrir plus de résistance, évidemment c'est un procédé trop radical. De cette manière, les documents sacrés deviennent un fond où chacun, pour peu qu'il soit ingénieux, pourra trouver, pour ainsi dire ce qu'il voudra, et le sens, que rien ou à peu près rien ne fixera, dans la plupart des cas, deviendra vague et flottant.

Encore si M. Bruston nous expliquait les raisons pour lesquelles il introduit tel ou tel changement, s'il nous indiquait les autorités sur lesquelles il s'appuie, les antiques versions qui favorisent le sens qu'il préfère ! Mais il n'entraîne pas dans son plan de le faire, et l'on est réduit à des hypothèses pour se rendre compte de ses hypothèses. Du reste ne déclare-t-il pas expressément, dans sa préface, qu'une conjecture, « FUT-ELLE IMPOSSIBLE A JUSTIFIER » (p. iv), lui paraît digne d'être adoptée, pourvu qu'elle paraisse satisfaisante, sous le rapport de la clarté et de l'harmonie avec le contexte ? Aussi quand il dit que *son essai est en grande partie le résultat de recherches personnelles...*, qu'il n'est pas asservi aux travaux de ses devanciers, qu'il a essayé de les compléter et s'est permis de les corriger, nous le croyons sans peine.

Notre critique a pourtant vu le danger et le signale en fort bons termes : « *Il faut user, dit-il, d'une prudence extrême. La conjecture est le champ de l'arbitraire ; et il ne faut pas s'y livrer sans une nécessité bien démontrée* » (p. iii). Mais il ne suffit pas de signaler un danger pour ne pas y tomber ; quelquefois c'est une raison pour y tomber avec plus de sécurité. Malheureusement, à ce que nous croyons, c'est un peu le cas de notre traducteur.

Il a désespéré de bon nombre de passages où il n'a vu que des *non-sens*, et, suivant ses propres expressions, il n'a pu *admettre que le poète inspiré les eût écrits*. Il a donc résolument changé tout cela. Prenons un exemple entre autre ; voyons si le texte est décidément *incompréhensible*, et si nous avons quelque raison de suivre notre critique dans sa voie aventureuse.

Le commencement du psaume XVI présente d'assez graves difficultés, et les commentateurs à ce sujet ne sont pas d'accord. Voici la traduction d'Ostervald : « Garde-moi, ô Dieu fort ! car je me suis retiré vers toi. O mon âme ! tu as dit à l'Eternel : Tu es le Seigneur ; le bien que je fais ne vient point jusqu'à toi ; c'est dans les saints qui sont sur la terre et dans ces personnes illustres que je prends tout mon plaisir. Que les idoles des impies se multiplient, et qu'ils courent après ; je ne ferai point leurs aspersions de sang, et leur nom ne passera point par ma bouche... » Voici ce passage dans la traduction nouvelle :

Préserve-moi, ô Dieu !
Car je me réfugie en toi.
J'ai dit à Jéhovah :
« Seigneur, tu es mon bonheur ! »

Tu n'as donc nul souci des saints
Qui sont dans le pays,
Ni des puissants, dont tous ceux qui s'y complaisent
Multiplient les statues !

Je me tiens loin de la montagne,
Et je ne verse point leurs libations de sang,
Et je ne profère pas leurs noms avec mes lèvres.

Cette traduction est des plus malheureuses. L'auteur, du reste, en a reconnu la fausseté ; et cette circonstance nous fait supprimer des observations très graves que nous aurions faites. Toutefois, comme il persiste à regarder le texte ordinaire comme incompréhensible, et à ponctuer certains passages d'une autre manière, nous allons examiner avec soin ce texte que l'on voudrait condamner sans retour, pour voir si décidément il faut en désespérer.

M. Bruston trouve deux mots hébreux qui le gênent (v. 2) פל-עלִיד. Sont-ils réellement inutiles ou inexplicables ? Nous ne le pensons pas, et les supprimer serait tout simplement mutiler le texte. Mais quel est leur sens précis ? — La multiplicité des traductions montre l'embarras évident des commentateurs. Pour arriver au clair, il faut, là comme ailleurs, se familiariser avec le génie de la langue hébraïque, si différente de la nôtre. C'est pour n'avoir pas assez tenu compte de cette différence qu'on est tombé parfois dans de graves erreurs, et qu'on s'est trouvé dans l'embarras. Certains passages s'obscurcissent, deviennent étranges et louches. L'hébreu, en effet, a un tout autre caractère que nos langues modernes ou classiques, et en général on a le tort de les rapprocher beaucoup trop, ainsi que M. Reuss, autant que nous nous rappelons, a eu l'occasion de le faire remarquer. N'est-ce pas à tort par exemple qu'on s'efforce d'y retrouver des cas absolument comme en grec ou en latin ? N'est-il pas déplacé de fermer des catégories rigoureuses d'adverbes, de prépositions, de conjonctions ? Les particules hébraïques sont loin de correspondre d'une manière parfaite à nos mots invariables. Plusieurs d'entre elles tiennent de très près au verbe, et sans en avoir la précision, puisqu'elles

ne peuvent avoir ni genre, ni nombre, ni personne, ni temps, elles en ont en quelque sorte la force. C'est assez souvent comme un verbe impersonnel qu'il est commode et élégant de placer dans le discours, ce qui lui donne un tour rapide et énergique. Aussi y a-t-il, en traduisant, parfois des verbes à suppléer. Ces verbes, indispensables en français, où les mots ont une fonction précise, où les parties du discours sont bien distinctes, ne le sont pas en hébreu. Ainsi *לֵךְ* exprimera tendance *vers* Dieu, mouvement pour *s'élever jusqu'à* lui ; et la négation exprimera que ce mouvement ne peut aboutir. Le sens général est donc : impuissance de la créature à s'élever jusqu'au créateur, et l'on peut commenter ainsi : plein d'amour et d'enthousiasme pour le bien, je m'efforce d'atteindre en toi le bien absolu ; mais malgré mes efforts, je ne puis y arriver. Tu me domines toujours de ta sublime grandeur, n'ayant pas besoin de moi, n'ayant, pour ainsi dire, rien de commun avec moi. Ainsi ont compris bien des rabbins, et notamment *Kimchi le père*. Les Septante ont adopté un sens analogue, et Ostervald a bien traduit.

Puis vient le verset 3 commençant par la particule *וְ* qui semble d'abord faire là une étrange figure. On peut dire qu'elle est destinée à attirer l'attention sur les saints qu'elle désigne, et l'auteur inspiré invite ceux qui l'écoutent à porter respectueusement leurs regards sur eux. L'équivalent français serait, si l'on veut, *quant à* ; seulement cette expression manquerait ici d'élégance, de force et de rapidité. Le pronom *הֵמָּה* met encore plus en lumière ceux dont il s'agit et montre bien que ce sont eux qui sont l'objet du discours, le but de la pensée. L'auteur du psaume, dans son élan, aspire à Dieu ; mais, comme effrayé de sa sainte majesté, il comprend que lui, faible créature, doit éprouver la plus parfaite humilité en présence de son Créateur. Alors il pense à ses frères, à ceux qui, étant saints, à l'image de Dieu, sont dignes de toute affection, et avec qui pourtant il peut avoir d'étroites relations, car ils sont des créatures comme lui. Ces saints, qui sont sur la terre, en constituent la véritable noblesse : *אֲדִירֵי*, et ils forment l'élite de l'humanité. Quelle ardente affection n'éprouve-t-il pas pour ces amis, ces frères qui ont toute son estime : *כָּל-הַצִּדִּיקִים*. Puis en face des saints il met les impies qui s'attachent à de fausses divinités¹, se pressent autour de nouvelles idoles, et il proteste de l'horreur que lui inspirent leurs pratiques superstitieuses, abominables.

Par cette analyse que nous avons dû développer un peu, nous avons obtenu d'une manière naturelle un sens clair, suivi, précis. Nous trouvons ainsi exprimés dans ce passage de nobles sentiments auxquels la poésie donne un puissant relief ; ce sont de belles pensées portant le cachet de

¹ M. Bruston traduit en note le texte massorétique, mais d'une étrange manière. Voici comment il rend le commencement du verset 4 : « Leurs idoles se multiplient, ils en achètent un autre. » Il nous est difficile de comprendre pourquoi il s'est arrêté à ce sens. Le verbe *בָּרַךְ* a bien parfois cette acception : devenir possesseur légitime en payant une somme ; mais dans des cas spéciaux qui n'ont rien à faire ici.

l'éternelle vérité. Après cette étude, on ne s'en étonnera pas, nous déclarerons nous en tenir au texte ordinaire, et refuser de suivre M. Bruston dans ses innovations critiques.

Et maintenant, si l'on nous demandait de traduire simplement ce morceau, nous croirions le rendre d'une manière fidèle et correcte à la fois de cette manière-ci :

Garde-moi, ô Dieu, car je me réfugie en toi !
 J'ai dit à l'Eternel : Tu es le Seigneur !
 Le bien qui est en moi ne (vient) pas jusqu'à toi...
 (Honneur) aux saints qui (sont) sur la terre !
 Ils en (sont) les princes. Pour eux toute mon affection !
 Que les idoles des (impies) se multiplient,
 Qu'ils courent après un autre (Dieu) ;
 Je ne ferai point leurs libations de sang,
 Je ne laisserai pas (même) leur nom (venir) sur mes lèvres.

M. Bruston, dans sa préface, s'exprime ainsi : ... « *Il était nécessaire de faire disparaître des plus belles productions de la poésie hébraïque les détails insignifiants ou étranges qui les déparent et qui étonnent les lecteurs de nos versions ordinaires par le contraste frappant qu'ils offrent avec le ton général des morceaux où ils sont intercalés* » (p. iv). Tel a été son but. Il n'a pas été atteint dans le morceau dont nous nous sommes occupés, ni dans bien d'autres. Il y a des passages, dans certains psaumes, qui, très difficiles en eux-mêmes, rendus parfaitement inintelligibles par une traduction maladroite, étonnent en effet le lecteur, et produisent l'effet le plus singulier. Le nouveau traducteur, malgré sa liberté d'allures, malgré ses hardies retouches, n'a pas toujours réussi à les éclaircir. Nous ignorons absolument, par exemple, le sens précis qu'on peut attribuer aux suivants, et de quelle manière ils peuvent se lier avec le contexte :

Le Seigneur fournit l'hymne de victoire
 Des messagères de la grande armée :
 — « Les rois des nations s'enfuient, s'enfuient ;
 Et la matrone partage le butin.

Vous étiez donc couchés entre les parcs :
 — « Les ailes d'une colombe couverte d'argent
 Et leur plumage d'un jaune d'or !... »
 Pendant que le Tout-Puissant y dispersait les rois,
 Comme la neige sur le Salmon !...

(Ps. LXXIII, v. 12.)

Ton peuple fut plein d'ardeur,
 Quand tu fis invasion sur les montagnes saintes ;
 Dès l'enfance toute la jeunesse se tourne vers toi.

(Ps. CX, v. 3.)

Ces morceaux restaurés nous paraissent être bien obscurs et former une disparate avec le reste des pièces où ils sont placés. Et pourtant, sans recourir à des moyens extrêmes, en acceptant le texte massorétique, nous croyons fermement qu'on peut obtenir dans les deux cas un sens satisfaisant que ni la philologie, ni la poésie n'aient à désavouer. Les obscurités que nous trouvons dans les psaumes, à ce que nous croyons, tiennent bien moins à des altérations de l'original qu'à d'autres causes ; ainsi : le

caractère de la langue, les effets de l'inspiration (théopneustique ou simplement poétique), les habitudes littéraires et les mœurs de l'Orient, l'emploi d'expressions très significatives pour les Hébreux et renfermant pour eux de claires allusions, tandis qu'elles sont plus d'une fois incompréhensibles pour nous. Nous pourrions essayer de justifier notre dire au sujet des deux passages dont nous venons de parler. Toutefois, nous ne le ferons pas de peur de trop prolonger notre étude.

Il nous est impossible, on le comprend sans peine, de passer ici en revue tous les passages qui ont paru suspects à notre traducteur, car ils sont nombreux. Nous lui avons cité des exemples qui nous semblent très significatifs, et qui prouvent à nos yeux (le premier surtout) qu'il s'est beaucoup exposé, par la hardiesse de ses principes, à porter atteinte aux documents sacrés. Cependant, prenons encore un autre exemple. Faisons la partie belle à M. Bruston : choisissons précisément le passage qu'il nous désignerait volontiers lui-même, et avec lequel il croirait pouvoir défier tous les efforts des critiques les plus bienveillants pour le texte massorétique.

L'auteur du psaume XL a été l'objet d'une délivrance éclatante, et il en exprime sa reconnaissance à Dieu dont il célèbre les merveilles. Mais, il le sait, il faut plus que des paroles pour le glorifier. Il faut l'obéissance et non le sacrifice :

Ce n'est ni la victime ni l'offrande que tu aimes,
Ce n'est ni l'holocauste ni le sacrifice que tu demandes.

Or, ces deux lignes sont séparées par trois mots : *אָדָנִים כְּרִיתָ לִי*, qui signifient littéralement : *Tu m'as creusé les oreilles*. M. Bruston n'hésite pas à les rejeter, car il les tient pour des notes marginales très malencontreusement introduites dans le texte. Sont-ils pourtant absolument incompréhensibles, et ne viennent-ils là que pour troubler le lecteur et obscurcir le sens? Ne nous hâtons pas de les condamner. Pour nous, après un mûr examen, nous l'avouons, nous restons convaincu qu'ils ne sont pas inutiles. Le poète dit que Dieu ne veut point les sacrifices, et pourtant c'est lui-même qui les a institués. N'est-ce pas là une objection qu'on peut lui faire? Il y répond indirectement en disant qu'il connaît bien la portée et la nature des prescriptions divines. Il a, grâce à Dieu, assez d'intelligence pour comprendre quelle est sa volonté. Il le sait bien, l'acte extérieur n'est rien sans les sentiments de gratitude, de soumission, d'amour qui doivent l'accompagner, et ainsi dépouillé de ce qui en fait la valeur, il ne peut qu'inspirer le dégoût à celui qu'on prétend par là honorer. Mais l'hébreu, ennemi de tout langage abstrait, aime les images et les expressions figurées. Il use parfois de métaphores dont la hardiesse répugne absolument à notre langue, et qui seraient même incompréhensibles pour tout lecteur étranger à ses tournures. Dans le passage dont nous nous occupons, nous trouvons une de ces expressions dont il faut

reproduire le sens. Ce sens, éclairé d'ailleurs par un passage analogue (Esaïe L, v. 4 et 5), ne nous a pas paru très difficile à déterminer. Comme nous l'avons vu, il est celui-ci : *Tu as fait pénétrer tes commandements en mon cœur, et j'y suis attentif ; je ne les comprends pas d'une manière superficielle, mais j'en saisis la profonde signification.* Sans nous occuper de l'interprétation bizarre des Septante, nous pouvons citer plusieurs commentateurs qui ont ainsi compris. Cahen dit (en note) : *Tu m'as donné les moyens d'être attentif à tes commandements.* De Wette traduit par *révéler*. Perret-Gentil rend de cette manière :

Ce n'est ni la victime ni l'offrande que tu aimes
(Tu as ouvert mes oreilles à cette instruction),
L'holocauste et l'expiation ce n'est pas ce que tu demandes.

Il est bien certain qu'un passage qui n'offrirait absolument aucun sens ne pourrait se justifier. Mais avant de le condamner sans retour, il faut bien s'assurer qu'il est dans ce cas, et qu'il résiste à toute explication raisonnable. L'on doit se méfier de son sens individuel si facilement égaré, et dont les appréciations peuvent beaucoup varier. La raison *en soi* nous apparaît comme un reflet de la suprême intelligence, et loin d'éteindre cette précieuse lumière, nous voulons qu'elle tende à tout éclairer. Ses données natives et essentielles sont indiscutables ; mais il ne faut pas confondre avec ces données certaines nos jugements précipités, nos caprices, nos erreurs. Nous croyons donc que nous devons suppléer par tous les secours possibles à la faiblesse de notre esprit, et tenir grand compte des témoignages historiques de toute espèce, soigneusement contrôlés, car cela seul est solide qui s'appuie sur eux. Toute construction critique qui, directement ou indirectement, ne repose pas sur cette base, est éphémère et sans valeur.

Tel est notre principe, et nous le croyons excellent. Lui seul peut préserver de l'arbitraire dans lequel il est si facile de tomber. On le voit, nous différons avec M. Bruston sur un point fondamental. Il déclare que, dans certains cas, il convient d'adopter une *conjecture impossible à justifier*. Sachons-lui gré de sa franchise et du courage avec lequel il a énoncé sa manière de voir. Mais que sa franchise autorise la nôtre, et qu'il nous soit permis de dire à notre tour qu'une conjecture impossible à justifier est une *conjecture que rien absolument ne justifie* et qu'il faut rejeter sans hésitation. Le principe qui a servi de base à la nouvelle traduction nous paraît donc dangereux et subversif, et nous sommes persuadé que, s'il était généralement admis en critique, il porterait à cette science un coup mortel.

La critique allemande a mis en honneur un autre principe qui a pris dès l'abord l'autorité d'un axiome : *en général, choisir de préférence le texte le plus difficile.* Combien cette règle, qui a éclairé tant de consciencieux et admirables travaux, nous paraît utile et bonne ! On peut en abu-

ser sans doute; mais comprise dans sa véritable portée, appliquée avec tact et mesure, elle donne de précieuses directions, et préserve de bien des écarts.

M. Bruston croit notre texte profondément altéré. Il serait sans doute téméraire de dire qu'il n'a subi aucune atteinte en traversant les âges. Nous ne pouvons, du reste, pour le moment, entrer dans aucune discussion là-dessus. Nous dirons seulement que, s'il est vrai qu'il ait souffert de si profondes et de si fréquentes altérations, il est en grande partie perdu pour nous, et les oracles de l'ancienne Alliance sont comme enveloppés d'un nuage qui les voile à toujours. Nous ne pouvons, dans beaucoup de cas, retrouver la pensée divine dans ces documents faussés, mutilés, et la reconstruction projetée est impossible. Autant vaudrait offrir à un sculpteur un bloc de marbre, et, lui disant qu'il renferme la figure authentique de Jésus-Christ, l'inviter à l'en dégager avec son ciseau, et à la faire apparaître dans sa vérité.

Si, laissant de côté les questions critiques, on examine la nouvelle traduction, on voit qu'elle n'est pas sans mérite. Elle offre des retouches heureuses, et le style a souvent de la force et de la rapidité. Il y a des tournures laconiques bien trouvées qui répondent à l'original et en reproduisent le mouvement. Bornons-nous à indiquer quelques exemples qui ne sont pas peut-être les plus saillants :

Vous tous les peuples, battez des mains!
Poussez des cris vers Dieu d'une voix triomphante! Etc. (Ps. XLVII.)

... Qu'ils soient comme la balle emportée par le vent,
Et que l'ange de Jéhovah les chasse devant lui! Etc.
(Ps. XXXV, au commencement.)

A Jéhovah appartient la terre
Et tout ce qu'elle contient,
L'univers et ses habitants. Etc. (Ps. XXIV.)

Que les méchants soient confus,
Qu'ils descendent muets au Sheol!
Qu'elles soient réduites au silence, les lèvres menteuses
Qui profèrent contre le juste des paroles impudentes
Avec orgueil et avec dédain! (Ps. XXXI, v. 18, 19.)

S'il ne se convertit pas, il aiguîsiera son glaive;
Il a bandé son arc et il l'ajuste :

Il a préparé pour lui des instruments de mort,
Il fera de ses flèches des traits enflammés. (Ps. VII, v. 13 et 14.)

Nombrereux sont ceux qui disent :
« Qui nous fera voir le bonheur? » etc. (Ps. IV, v. 7.)

Je poursuis mes ennemis, je les atteins,
Et je ne retourne pas avant de les avoir achevés;
Je les écrase, ils n'ont pas la force de résister,
Ils tombent sous mes pieds. (Ps. XVIII, v. 33, 39.)

Ceux-ci de leurs chariots, ceux-là de leur cavalerie,
Mais nous, du nom de Jéhovah, notre Dieu,
Nous nous glorifions. (Ps. XX, v. 8.)

Cette dernière tournure pourra pourtant paraître trop hardie.

Notre traducteur a su trouver ou reproduire des expressions très fran-

çaises qui rendent fort bien la portée et le sens du mot original, quoiqu'elles négligent parfois de s'attacher servilement à certaines acceptions particulières. Ainsi :

Lève-toi, Jéhovah !

Marche à sa rencontre, dompte-le... (Ps. XVII, v. 13.)

au lieu de :

Devance-le, renverse-le.

Ne demeure pas insensible à mes larmes... (Ps. XXXIX, v. 13.)

au lieu de :

Ne sois pas sourd à mes larmes.

Mes destinées sont en ta main ; (Ps. XXXI, v. 16.)

au lieu de :

Mes temps sont en ta main.

Remets à Jéhovah ta destinée ; (Ps. XXXVII, v. 5.)

au lieu de :

Remets ta voie sur l'Eternel.

« Qu'est-ce qu'un mortel que tu penses à lui,
Et un fils d'homme que tu veilles sur lui... (Ps. VIII, v. 5.)

au lieu de :

*Qu'est-ce que l'homme mortel, que tu te souviennes de lui ;
Et que le fils de l'homme que tu le visites.*

Un peuple que je ne connaissais pas m'obéit ;
Au bruit de mon nom il se soumet à moi ;
Les fils de l'étranger briguent mon alliance ; (Ps. XVIII, v. 44, 45.)

au lieu de :

*Le peuple (que) je ne connaissais point m'a été assujéti.
Aussitôt qu'ils ont ouï parler de moi, ils se sont rendus obéissants ;
Les étrangers m'ont menti.*

Tu le combles d'heureuses bénédictions... (Ps. XXI, v. 4.)

au lieu de :

Car tu l'as prévenu par (toutes sortes) de bénédictions.

Nous savons gré aussi à M. Bruston d'avoir évité certains sens vulgaires, et même burlesques, que plusieurs versions semblent adopter ; ainsi :

Jéhovah l'a soutenu sur son lit de langueur ;
Tu l'as soulagé sur sa couche pendant sa maladie ; (Ps. XLI, v. 4.)

tandis que M. Vivien traduit :

Tu referas toute sa couche quand il sera malade ;

et Mendelsohn, d'après Cahen :

Tu lui retournes le lit dans sa maladie.

(Ils) ont fermé leurs entrailles à la pitié ; (Ps. XVII, v. 10.)

tandis que plusieurs traducteurs, notamment ceux de Lausanne, ont osé mettre :

Ils s'enferment dans leur graisse !

Nous voudrions nous arrêter ici. Après avoir donné à M. Bruston des éloges mérités, nous aimerions de rester sous cette impression. Mais nous serions bien incomplet. Nous devons faire une partie moins agréable de notre tâche, et présenter quelques observations critiques. Outre quelques additions inutiles (très rares il est vrai), comme psàume II, 1 :

Pourquoi *voit-on* les nations s'ébranler,

il y a des expressions un peu faibles qui ne répondent pas à l'énergie de l'original :

N'enlève pas mon âme avec celle des pécheurs. (Ps. XXVI, v. 9.)

Les Allemands traduisent : *raffe nicht hin*. Ce terme, peut-être un peu familier, est plus expressif que notre verbe français, que la plupart de nos traductions ont reproduit faute de mieux. Pourtant les éditeurs de la Bible de Londres (1849), qui sont en particulier, croyons-nous, MM. Matter et Cuvier, ont trouvé ce mot insuffisant et en ont cherché un autre :

Ne moissonne point mon âme...

Nous trouvons aussi des expressions étranges, à ce qu'il nous semble :

Ils machinent des ruses
Contre les *citoyens* pacifiques.

Ils ouvrent contre moi leur *gueule*.

Ils disent : « Ha-ah ! ha-ah ! notre œil l'a vu. » (Ps. XXXV, v. 20, 21.)

Pourquoi introduire ici le mot de *citoyens* qui nous transporte sous la république, au temps des harangues populaires ? Pourquoi traduire le mot hébreu בִּיָּאָה par celui de *gueule* qui, appliqué aux hommes, est extrêmement trivial ?

Ne croit-on pas lire le rapport de quelque médecin lorsqu'on arrive à ce passage :

J'ai des inflammations d'entrailles générales. (Ps. XXXVIII, v. 7.)

La Bible de Londres (1849) rend ainsi :

Le feu dévore mes entrailles.

Certaines phrases manquent au moins d'élégance :

Mon cœur déborde d'un beau discours. (Ps. XLV, v. 1.)

M. Vivien dit :

Mon cœur bouillonne, une bonne parole en jaillit.

Peut-on bien dire en français :

... Des hommes... dont *tu remplis le ventre avec tes trésors*,
Qui sont *rassasiés de fils*...

Je me rassasie de ton image. (Ps. XVII, v. 14, 15.)

Le goût ne nous oblige-t-il pas à dire avec la Bible de Londres (1849) :

Tu remplis leur sein de tes biens ;

et avec M. de Mestral :

Ils ont des fils en abondance.

Le Très-Haut *jeta sa voix*. (Ps. XVIII, v. 14.)

M. de Mestral dit :

Le très haut fit retentir sa voix.

Ta loi est *au milieu de mes entrailles*. (Ps. XL, v. 9.)

Perret-Gentil et la Bible de Londres disent :

Ta loi est dans mon cœur.

Celui qui *marche intègre*. (Ps. XV, v. 2.)

Martin dit :

Celui qui marche dans l'intégrité.

et Perret-Gentil :

Celui qui vit dans l'intégrité.

Ses paupières sondent les fils de l'homme. (Ps. XI, v. 4.)

Perret-Gentil, M. Vivien disent :

Ses regards sondent, etc.

Mes reins m'exhortent. (Ps. XVI, v. 7.)

La Bible de Londres porte :

Mes méditations m'instruisent.

Fais passer au creuset mes reins et mon cœur. (Ps. XXVI, v. 2.)

D'autres traducteurs ont rendu moins crûment cette métaphore absolument impossible en français; ainsi Ostervald :

Examine mes reins et mon cœur;

Cahen :

Scrute mes reins et mon cœur.

Certains passages nous semblent, pour le moins, manquer de netteté et de clarté :

Ceux qui dévoraient mon peuple prenaient leur repas. (Ps. XIV, v. 4.)

Nous aimons mieux nos traductions ordinaires :

Ils dévorent mon peuple (comme) s'ils mangeaient du pain.

J'apprécie avec réserve les actions humaines ;

Selon la parole de tes lèvres,

Je considère les sentiers du violent. (Ps. XVII, v. 4.)

Cette traduction, si nous cherchons à bien pénétrer le sens des mots, nous paraît trop *subjective*. Si nous ne nous trompons, celui qui parle ici n'est pas le psalmiste à l'âme enthousiaste et passionnée, connaissant le découragement, le désespoir, même dans ce qu'il a de plus amer, mais non le doute intellectuel de notre temps; c'est plutôt l'homme du dix-neuvième siècle qui n'aime pas les affirmations énergiques, ou du moins qui éprouve souvent une certaine répugnance pour ce qui est net et tranché, et se complaît dans les nuances. L'auteur de cette poésie appartient à une époque jeune et forte; ne lui attribuons pas les caractères de

la nôtre un peu vieillie; ne lui donnons pas une intelligence délicate mais énervée. Nous ne pouvons donc pas admettre ces *appréciations faites avec réserve* dont d'ailleurs le texte n'offre pas la moindre trace. Ostervald n'offre pas ici un modèle de style poétique; mais nous lui savons gré d'être fidèle et de nous transmettre le sens. Voici comment traduit M. de Mestral:

En face des actions de l'homme,
Fidèle à la parole de tes lèvres,
Je me garde des voies du transgresseur.

Notons quelques endroits où M. Bruston nous semble avoir été moins heureux que nos anciens traducteurs :

... un arbre
Planté *sur* des courants d'eau. (Ps. I, v. 3.)

Ostervald porte :

... *Près* des ruisseaux...

et de Mestral :

... *Sur* le bord des courants d'eau.

Il ressemble à un lion
Qui *languit* de déchirer sa proie. (Ps. XVII, v. 12.)

Cette expression *languir de* est d'un français plus que douteux. Ostervald dit :

Il ressemble au lion qui ne demande qu'à déchirer.

Cahen :

Il ressemble à un lion avide de dévorer.

Perret-Gentil:

Pareil au lion avide d'une proie.

Tous ceux qui descendent à la poudre. (Ps. XII, v. 30.)

M. Bruston, autant que nous avons pu le remarquer, fait toujours suivre le verbe *descendre* de la préposition *à*. Croit-il être plus fidèle? Pour nous, il nous semble que, sans être plus fidèle, il est plus incorrect. Le verbe en question prend parfois la préposition *à*, et cela d'une manière plus élégante, dans certaines locutions où d'ordinaire le mot qui suit désigne évidemment un lieu inférieur ou profond; ainsi *descendre au tombeau*. Mais comme le mot *poudre* en français n'est pas l'équivalent exact de *tombeau*, c'est *dans* qui doit le précéder. Tous les traducteurs français que nous avons pu consulter, et qui n'ont pas pris une autre tournure, ont mis en effet *dans* ou *en*, excepté ceux de Lausanne qui ont mis *vers*.

La terre *défaille*. (Ps. XLVI, v. 7.)

Le verbe hébreu כָּזַח, traduit ici par *défaille*, signifie proprement *couler, s'écouler, se liquéfier, se dissoudre, se fondre*. Presque tous nos traducteurs ont employé l'un de ces derniers mots, surtout le dernier. Mais M. Bruston aime mieux faire tomber la terre en défaillance que de la

laisser se fondre. Pourquoi cette répugnance? Est-il impossible que la terre se fonde? Les volcans seraient à une telle objection une réponse sans réplique, et la lave montre que le mot du texte peut être d'une redoutable exactitude. Sans nous arrêter plus longtemps là-dessus, nous dirons seulement que nous sommes assez disposé à voir ici une prophétie concernant la catastrophe finale qui doit engloutir le monde, et nous nous rappelons ce passage du Nouveau Testament (2 Pierre III, 10) : « *Les éléments embrasés seront dissous.* » Quoi qu'il en soit, il faut être exact en traduisant, et la traduction que nous avons citée pèche un peu, croyons-nous, sous ce rapport. Le mot *défaillir* ne pourrait guère se justifier que s'il s'agissait d'un être animé ou considéré comme tel. Ce n'est pas tout. A supposer que ce verbe prit cette forme à la troisième personne du présent de l'indicatif, il n'en resterait pas moins qu'il est défectif, et inusité à ce temps et à cette personne, au moins au singulier.

A la fin du psaume III (v. 9), M. Bruston essaye de transporter en notre langue un hébraïsme impossible :

Le salut *est* à Jéhovah.

C'est bien une traduction littérale, si l'on veut, mais infidèle, et qui ne rend pas le sens ; tout au moins elle l'obscurcit singulièrement. Le texte signifie : le salut doit-être attribué à Dieu comme à son auteur ; aussi Ostervald a-t-il eu raison de traduire :

La délivrance (vient) de l'Eternel.

Nous croyons que notre traducteur a commis une erreur très grave dans le passage suivant :

Dans la mort *on perd ton souvenir.* (Ps. VI, v. 6.)

Le sens de cette phrase est très précis en français : la pensée de Dieu disparaît complètement de la mémoire et de l'esprit des morts. Le texte dit-il cela? Nullement. Le mot זכר ne désigne pas exclusivement la faculté subjective de se rappeler ou les fonctions de la mémoire. Cette expression, concrète comme toutes les expressions de la langue hébraïque, désigne aussi et surtout l'énonciation du souvenir, la manifestation extérieure des sentiments qui peuvent l'accompagner, l'amour, l'admiration, la reconnaissance. Dans le séjour des morts où règne le silence, on n'entend pas les louanges de Dieu : voilà ce que veut dire l'auteur inspiré. Martin a donc bien fait de rendre ainsi :

Il n'est point fait mention de toi en la mort.

Ainsi ont rendu M. Vivien, la Société de Lausanne, M. de Mestral, Perret-Gentil qui dit :

Dans la mort ta mémoire n'est pas rappelée.

Les Allemands ont le mot *gedenken* qui correspond assez à l'original, et a, lui aussi, une acceptation très large.

Nous ignorons pourquoi M. Bruston traduit :

... De peur qu'il ne me ravisse la vie comme un lion,
Qui déchire sa proie *sans résistance*. (Ps. VII, v. 3.)

Il n'y a pas trace du sens de ces derniers mots dans l'hébreu qui dit (d'après M. Vivien et Martin) :

... Sans qu'il y ait personne qui me délivre.

Tu les soustrais, *dans l'ombre de ta face*.
Aux conjurations des hommes. (Ps. XXXI, v. 21.)

Traduction très malheureuse et inexacte. La face de Dieu n'est que lumière, et le mot traduit par *ombre* signifie *retraite sûre, secret abri*. Martin traduit :

Tu les caches dans le lieu secret où tu habites,
Loin de l'orgueil des hommes.

... Ceux qui vont *consulter* Jéhovah
Ne manquent d'aucun bien. (Ps. XXXIV, v. 41.)

Les traducteurs disent :

Ceux qui cherchent l'Eternel...

Ma tête s'inclinait sur son sein en priant. (Ps. XXXV, v. 13.)

Cette traduction, malgré les autorités qu'on pourrait invoquer en sa faveur, nous paraît mauvaise. Nous croyons qu'Ostervald a rendu le sens :

Je priais toujours pour eux dans mon cœur.

Que ceux qui me haïssent sans raison
Ne clignent pas de l'œil. (Ps. XXXV, 19.)

Ces derniers mots, en français, manquent de force et de précision. Martin a cherché un équivalent :

Que ceux qui me haïssent sans cause
Ne m'insultent point par leurs regards.

Cahen a reproduit cette tournure.

Nous pourrions encore relever quelques néologismes, notamment un terme que ni l'usage ni les bons auteurs n'autorisent, celui de *haïsseur*, et, sans sortir des cinquante premiers psaumes, nous aurions encore bien des remarques à faire et des critiques à présenter. Signalons encore rapidement quelques passages qui, à notre avis, laissent beaucoup à désirer :

Mon bouclier est en Dieu. (Ps. VII, v. 11.)

Nous ignorons ce que cela peut vouloir dire en bon français. Nous sommes d'ailleurs persuadé que ce passage sera inintelligible tant qu'on cherchera à le traduire littéralement, et à trouver un mot invariable correspondant à la particule *בְּ*. En vain a-t-on mis, au lieu de *en*, *par devers* (M. de Mestral, Perret-Gentil, société de Lausanne), *près de* (Cahen), *sur* (note de la Bible de Londres); les phrases formées avec ces proposi-

tions n'ont rien offert de poétique, d'exact, de clair. Ici s'appliquent dans toute leur force les observations présentées plus haut. La Bible de Londres traduit d'une manière plus simple et plus correcte, mais incomplète et peu fidèle : *Dieu est mon bouclier*.

Les fils de l'étranger défaillent
Et tremblent hors de leurs places fortes. (Ps. XVIII, v. 46.)

Le texte nous offre ici un exemple de ces formes dites *prégnantes*, si communes dans l'hébreu, au moins dans la poésie, et qu'il est impossible de transporter en notre langue. M. de Mestral a fort bien compris et rendu le sens.

Les enfants de l'étranger sont abattus,
Et sortent en tremblant de leurs châteaux.
Tous ceux qui m'aperçoivent se moquent de moi,
Ils relèvent la lèvre, ils hochent la tête. (Ps. XXII, v. 8.)

Que signifient ces mots : *ils relèvent la lèvre* ? Nous ne le voyons pas tout d'abord. Cette traduction n'est ni exacte ni littérale. Les mots du texte : *בשכה יטביר* signifient rigoureusement ; *ils font une fente à leurs lèvres*, c'est-à-dire la haine qu'ils ont pour moi, la joie qu'ils éprouvent de mon malheur se manifestent sur leur visage par un malin sourire plein d'une cruelle ironie. Les traductions qu'on a données de ce passage sont en général fort peu satisfaisantes. Les auteurs de la version publiée à Londres ont eu le bon goût de chercher un équivalent : *Tous ceux qui me voient me tournent en dérision, ils me font un rire moqueur en hochant la tête*. Il y a quelques passages où M. Bruston, comme tant d'autres, nous paraît s'être gravement mépris :

Celui qui marche intègre, qui pratique la justice,
Et parle *sincèrement*, du fond du cœur. (Ps. XV, v. 2.)

Beaucoup de traducteurs rendent ainsi : *qui dit la vérité telle qu'elle est en son cœur*. Toutes ces traductions méconnaissent le génie de la langue hébraïque, et, d'une manière plus ou moins explicite, nous semblent attribuer au Psalmiste un *subjectivisme* tout moderne, et dont il était bien innocent.

Une fumée monta *dans ses narines*. (Ps. XVIII, v. 9.)

La plupart disent : *une fumée sortait de ses narines*. Si les Hébreux avaient trouvé une telle image sublime, nous aurions une petite idée de leur bon goût, et si le Saint-Esprit l'avait sanctionné, grand serait notre embarras. Heureusement le texte dit autre chose. Le terme *נא*, désigne bien au propre le nez ; mais il a d'autres acceptions. La langue hébraïque, pauvre en mots, a pourtant assez de force et de souplesse pour leur faire exprimer sans effort des idées qui se rattachent les unes aux autres, il est vrai, mais qui en définitive sont bien différentes. Aussi le mot que nous avons cité rappelle non-seulement le nez, mais

la respiration, la respiration devenant forte et profonde sous l'empire de sentiments véhéments, et en fin ces sentiments eux-mêmes, surtout LA COLÈRE. L'on comprend en effet que *Dieu s'irritant*, la nature se trouble et s'enbrase, et qu'il se produise de terribles phénomènes. Ainsi compris, le passage est empreint d'une majestueuse grandeur.

Il est vrai que M. Bruston pourra invoquer ici l'autorité de beaucoup de traducteurs, jusqu'à de Wette qui dit : *Es stieg Rauch aus seiner nase*. Mais ces autorités, quelques considérables qu'elles soient, ne peuvent porter atteinte à la justesse de nos observations, anéantir les faits dont nous avons parlé. Du reste les Septante, si nous ne nous trompons (nous ne sommes pas à même de le vérifier maintenant), ont traduit comme le bon goût et la saine philologie l'exigent, et la traduction latine porte : *ascendit fumus in ira ejus*.

Dieu est un juste juge
Et un Dieu toujours frémissant de courroux. (Ps. VII, v. 11.)

Quelle idée se faire d'un pareil Dieu! — Nous regrettons que M. Bruston ait traduit ainsi, et que pour cela il ait outré le sens des mots. Le texte dit simplement : *Dieu est un juste juge et un Dieu qui s'irrite chaque jour* (Lausanne), ou *qui s'indigne tous les jours*.

Ce passage de la nouvelle traduction doit-il nous faire craindre que l'auteur ne soit imbu de certains préjugés dogmatiques? D'autres passages sembleraient confirmer ces soupçons :

Jéhovah est roi à jamais,
Les nations ont disparu de son territoire. (Ps. X, v. 16.)

La Bible de Londres dit avec raison :

Les nations ont disparu de la terre, qui lui appartient.

Toutes les provinces du pays
Se souviendront de Jéhovah et se convertiront à lui. (Ps. XXII, v. 23.)

Or ארץ signifie, non pas *province*, mais *bout, extrémité*. Quant à ארץ, il a des acceptions diverses et peut bien parfois se traduire par pays (ainsi Ps. XLII, v. 7, où le mot suivant ירדן, qui le détermine, marque bien qu'il est pris dans un sens restreint). Mais ici ce serait une infidélité véritable de le traduire ainsi, puisque rien n'en restreint le sens, au contraire. Nos traductions ordinaires ont donc bien fait de dire :

Tous les bords de la terre s'en souviendront,
Et se convertiront à l'Eternel.

Nous pourrions citer d'autres passages où notre remarque trouverait son application :

Tu les établiras princes dans tout le pays. (Ps. XLV, v. 17.)
Ta louange retentit jusqu'aux frontières du pays. (Ps. XLVIII, v. 11.)

Si nous ne craignons d'être injuste, nous dirions que M. Bruston a un horizon prophétique assez borné. Au moins est-il dans un vague fâcheux.

dans une incertitude qui ne lui a pas permis de saisir toujours le sens, pourtant bien clair à notre avis, de certains mots.

Nous aurions encore quelques observations à présenter, sur le choix des modes et des temps, qui ne nous semble pas toujours heureux, et qui quelquefois semblerait trahir ces hésitations dont nous venons de parler :

L'insensé *disait* en son cœur : Il n'y a point de Dieu. (Ps. XIV, v. 1.)

Les traits qui caractérisent cet insensé, cet impudent athée, ne sont-ils pas toujours les mêmes au fond, et cette permanence ne doit-elle pas s'exprimer par le présent ? La plupart des traducteurs modernes l'ont en effet adopté. Plusieurs traductions portent, il est vrai : « *l'insensé a dit en son cœur*. Mais ce prétérit peut bien mieux se défendre que l'imparfait qui implique cessation de l'action (1).

Toute la terre *crain*t Jéhovah,
Tous les habitants de l'univers le *révèrent*. (Ps. XXXIII, v. 8.)

Pourquoi le mot אָרַץ est-il ici rendu par *la terre*, et non par *le pays* ? Nous l'ignorons. Quand au mode employé, c'est celui de l'indicatif par lequel on affirme un fait positif. Or, à quelque moment qu'on se place de l'histoire de l'humanité, rien de plus faux que cette affirmation : *toute la terre craint l'Eternel*. Le texte, d'ailleurs, on le croira sans peine, ne dit pas cela. Pour le bien rendre, il faut le subjonctif : « *Timeat Dominum omnis terra.* »

Heureux celui qui s'intéresse au pauvre !
Jéhovah le *délivre* au jour de l'infortune.
Jéhovah le *garde* et lui *conserve* la vie ;
Il est heureux sur la terre. (Ps. XLIV, v. 2, 3.)

D'après ce passage, ne croirait-on pas qu'un sûr moyen d'éviter tout ennui, tout malheur sur la terre, et de jouir d'un constant bonheur, c'est de s'intéresser au pauvre ? Or, une telle assertion est à tout moment démentie par les faits. Il est vrai que la piété véritable et active a, comme dit saint Paul, *la promesse de la vie présente et de celle qui est à venir*. Elle nous fait éviter bien des souffrances, fruits du péché, nous fait goûter la paix de l'âme, et la certitude d'une éternité bienheureuse ; mais elle ne prouve pas nécessairement, actuellement le bonheur de ce monde, et l'espérance joue un grand rôle dans les joies qu'elle donne. Dans le passage dont nous nous occupons, il faut donc, comme d'ailleurs le demande le texte, traduire par le futur ces verbes mis ici au présent.

Le jour Jéhovah *manifestait* sa grâce. (Ps. XLII, v. 9.)

Ce verbe, dans le texte, doit être considéré comme un optatif (voir sur ce passage *Nouvelle Revue de théologie*, vol. I, p. 23).

¹ « L'imparfait ne peut, dans aucun cas, qu'exprimer un fait terminé au moment où l'on parle. » (*La grammaire selon l'Académie*, p. 167.)

Le travail de M. Bruston soulève d'autres questions que nous pourrions examiner : faut-il essayer d'introduire des mots hébreux dans le français (tels que *Jéhovah*, qui n'est, comme le sait fort bien notre traducteur, qu'un barbarisme, *sheol*) ? Peut-on traduire le *lamed préfixe* des titres des psaumes par le mot *selon* ? (*Psaume selon David, selon Asaph.*) Sur ces points, nos conclusions ne seraient point celles de M. Bruston. Cette dernière expression notamment nous paraît malheureuse, et, au fait, nous ne savons pas au juste quel sens il faut y attacher. Mais il est temps de nous arrêter et de nous résumer.

Nous reprochons à M. Bruston des principes critiques d'une hardiesse sans égale et que rien ne justifie. Il interprète en certain cas de manière à faire craindre qu'il n'ait certaines opinions préconçues auxquelles, sans le savoir, il sacrifierait un peu l'exactitude. Il se défendra sans doute contre ce soupçon, et nous sommes bien disposé à croire qu'il a voulu être impartial et rester absolument en dehors de toute préoccupation dogmatique. Mais alors pourquoi ces interprétations dont nous avons parlé et qui sont peu naturelles ? Nous ne pouvons aborder ici l'immense sujet de la prophétie ; nous dirons seulement qu'il faut bien se garder d'en rétrécir les vastes horizons ; or, nous craignons, qu'à son insu, M. Bruston ne l'ait pas embrassée dans son ampleur, et que son herménautique, parfois défectueuse, ne se soit ressentie de ces préjugés inconscients ou de cette incertitude. Sa traduction d'ailleurs laisse à désirer, en quelques passages, sous le rapport de la correction¹ ou de l'élégance, et peut donner lieu à des objections de détail. Elle donne quelquefois des sens contestables.

Cette œuvre, pour être utile à ceux qui s'occupent du texte, aurait besoin d'être accompagnée d'un appareil critique très considérable. D'un autre côté remplit-elle toutes les conditions nécessaires pour devenir populaire ? L'auteur, il est vrai, a voulu faire ressortir le caractère des psaumes, retrouver la véritable inspiration de ces belles compositions dans leur vivante unité, et non faire une œuvre d'érudition. Toutefois sa traduction, avec ses mots étrangers, absolument incompris de la plupart, avec ces différences profondes, fréquentes qui la séparent des versions ordinaires où s'alimente la piété, mettrait la plus grande perplexité dans l'esprit et le cœur des fidèles, ferait naître en eux des doutes pénibles, les troublerait sans les instruire beaucoup. Nous ne pensons pas que, telle qu'elle est du moins, elle puisse entrer profondément dans les habitudes religieuses de nos troupeaux.

Nous avons franchement exprimé notre sentiment et nous espérons, nous savons que M. Bruston ne trouvera pas mauvaise notre franchise.

¹ Nous aurions pu citer quelques exemples encore : *Jusques à quand... DÉSIREREZ-vous..., cherchez-vous à livrer*, etc. (p. 5). Nous ne mentionnons l'oubli de trois mots, p. 41, l. 3, à partir du bas (*que tu aies mis toutes choses...*) que pour dire que c'est une inadvertance qui aurait dû être relevée dans l'*errata*.

Nous lui avons prouvé que nous avons très sérieusement étudié son œuvre, c'est-à-dire que nous avons montré tout le cas que nous en faisons, et il a trop d'intelligence pour ne pas préférer une critique loyale et sincère à des éloges empreints de banalité, et par conséquent sans portée. D'ailleurs s'il trouvait de bonnes raisons pour détruire en partie ou atténuer nos reproches, nous en serions heureux, et nous nous empresserions de les retirer ou de les restreindre. Entre nous, en effet, il s'agit (est-il besoin de le dire?) non de défendre à tout prix telle idée ou tel système, mais de rechercher par tous les moyens, et en nous éclairant les uns les autres, la vérité dans tous les domaines; car elle seule peut satisfaire notre intelligence et nourrir notre cœur.

Après les observations qui précèdent, il nous est doux de revenir sur ce que nous avons dit, et de donner à M. Bruston des éloges qui, pour ainsi dire, n'en auront que plus de prix. Grandes sont les difficultés qui attendent le traducteur des livres poétiques de la Bible, si grandes qu'elles paraissent parfois insurmontables. Or, M. Bruston les a surmontées plus d'une fois d'une manière bien remarquable. Nous en avons donné des preuves que nous aurions pu multiplier. Mais le lecteur voudra, pensons-nous, se donner le plaisir d'en trouver d'autres. En maint endroit il a réussi à faire passer en notre langue quelque chose de cette brûlante poésie qui respire dans les psaumes. Il a trouvé des tours rapides et frappants, des expressions brèves, justes et même élégantes, qui reproduisent en quelque mesure la riche simplicité du texte. En un mot, il y a couleur et vie, et quand même les passages auxquels on peut appliquer cette observation seraient moins nombreux, ils pourraient encore donner au traducteur une légitime satisfaction.

M. Bruston a fait preuve d'une originalité réelle, qui a sans doute ses dangers et ses écarts, mais qui a aussi ses heureuses inspirations. Qu'il renonce à l'excessive hardiesse de ses vues, et ses recommandables travaux n'en seront que plus féconds. Avec son érudition, ses connaissances linguistiques, ses aptitudes littéraires, il peut, lui qui est jeune, espérer une longue et utile carrière sous la bénédiction d'en haut. Qu'il nous soit permis de penser qu'il rendra de grands services à l'étude et à la traduction des livres saints.

A. MAZEL, pasteur.

LETTRE

AU RÉDACTEUR-GÉRANT DU *Bulletin théologique de la Revue chrétienne*, AU SUJET DE SON ARTICLE SUR L'ORIGINE DES SYNOPTIQUES, *Bulletin* DE JUIN 1865.

Monsieur,

J'ai relu à plusieurs reprises et avec le plus vif intérêt votre beau travail sur l'origine des synoptiques. Inutile d'ajouter que j'en partage l'idée fondamentale et la plupart des idées de détail. On ne peut guère autrement, quand on aborde cette question avec sérieux et en tenant compte, comme il faut bien le faire sous votre direction, de toutes les données historiques qui s'y rattachent. Je dois à votre article d'avoir beaucoup réfléchi, et même d'avoir renouvelé à bien meilleur escient des recherches d'une autre époque, d'une époque déjà ancienne. Vous avez donc fait une œuvre utile, au moins pour moi. Combien plus pour ceux qui seront mieux à même que moi d'en profiter ! Je suis heureux de vous en exprimer ici ma reconnaissance.

Mais, en pareille affaire, ce ne sont pas seulement des remerciements, c'est aussi ma coopération que je vous dois, quelque faible qu'elle puisse être. Dans ce combat de la foi contre l'incrédulité, votre exemple est une exhortation pressante même à ceux qui ne peuvent le suivre que de très loin. S'il n'est pas possible, comme c'est le cas pour moi, d'apporter une seule pierre pour la construction du noble édifice élevé si vaillamment par vos mains, on doit essayer, selon ses forces, de débayer le sol d'une partie des décombres que l'erreur y a jetées. Tel est le modeste rôle que je crois avoir à remplir auprès de votre beau travail. J'y remarque non-seulement telle assertion qui ne me paraît pas fondée, mais telle hypothèse qui me semble fâcheuse, parce qu'elle n'est pas nécessaire et qu'elle pourrait bien, par cela même, nuire au succès de la cause à laquelle vous vous êtes voué. Je vous demande donc la permission de vous soumettre à ce sujet quelques réflexions que je crois utiles, réclamant

avant tout votre indulgence pour les imperfections dont elles seront entachées.

Je désire d'abord réhabiliter à vos yeux un des plus dignes témoins de nos évangélistes, un homme dont les intentions ont été jusqu'ici méconvenues; dont le témoignage si important n'a pas obtenu toute l'autorité qu'il mérite. Et, bien que vous lui ayez rendu justice plus que personne, en rétablissant sa véritable pensée au sujet de nos deux premiers évangiles, je crains que l'interprétation erronée que l'on a jusqu'ici donnée de ses paroles n'ait encore trop influé sur vous dans votre hypothèse d'un remaniement de l'évangile de Matthieu; hypothèse grave dont l'utilité est tout au moins contestable à mes yeux. Vous en jugerez.

Il faut le reconnaître, Papias se montre grand partisan de la tradition *orale* (quand, toutefois, il a la garantie qu'elle est apostolique), et la préfère décidément aux renseignements fournis par *les livres*. Mais quels livres? Seraient-ce nos évangiles canoniques, comme on a voulu l'insinuer, pour les frapper de discrédit, par l'exemple des premiers chrétiens? Il faut convenir, dans tous les cas, que cet exemple de Papias, appliqué à un pareil usage, est tout à fait mal choisi. Rappelez-vous cette portion du préambule de son ouvrage citée par Eusèbe (*Hist. Eccl.*, III, 39) et dans laquelle, après avoir dit quel soin il mettait à choisir ses autorités, il ajoute : « Si parfois même il me venait quelqu'un de ceux qui avaient « suivi *les anciens* (les apôtres et leurs compagnons dans le ministère), « c'était sur les paroles de ces mêmes anciens que portaient mes questions : qu'a dit André? qu'a dit *Pierre*? qu'ont dit Philippe, Thomas, « Jacques, Jean, *Matthieu*, ou tout autre *des disciples* du Seigneur? » On le voit, l'origine *apostolique* d'une tradition lui donnait seule, aux yeux de Papias, une autorité décisive; et les apôtres Pierre et Matthieu ne faisaient point exception à cette règle. D'un autre côté, quand il savait, puisque c'est lui qui le dit, que l'évangile de Matthieu n'était que la reproduction écrite par lui des *leçons orales* qu'il avait données; que l'évangile de Marc n'était que l'écho *fidèle* des prédications de Pierre sur les *actions* et les *paroles* du Seigneur, est-il permis de croire que, si par ces *livres*, auxquels il préférerait la *tradition orale*, il a entendu nos évangiles canoniques, il a voulu amoindrir en quoi que ce soit la confiance que méritait leur contenu et les mettre, par exemple, au même rang que ces *longs discours* dont il se défiait, parce que, s'ils contenaient beaucoup de choses, ce n'était pas toujours *des faits vrais* et la *pure doctrine du Seigneur*? Une pareille contradiction est impossible. Et ceux qui ont allégué ce mot de Papias, en vue de prouver que la primitive Eglise faisait peu de cas de la *tradition écrite*, quelle que fût son origine, ont fait un usage très léger d'une érudition plus légère encore. Ils auraient dû se demander, avant tout, quel était le but que poursuivait l'évêque d'Hierapolis quand il recherchait avec tant d'ardeur tout ce que la tradition *non écrite* pouvait lui apprendre encore. Le mot de l'énigme leur eût été donné par le titre seul de l'ouvrage qu'il

publia à la suite de ses recherches et qui existait encore au temps d'Eusèbe : *Ἀρχῶν καὶ ἀρχαίων ἐκτίγῃσις*, c'est-à-dire, comme je le prouverai plus tard : « *Exposition de certains enseignements oraux du Seigneur* ¹. » On savait que *tout ce qu'avait dit et fait le Seigneur* n'était pas dans les livres; qu'une partie n'en était encore conservée que par la tradition orale. Témoin ce que dit Jean, chap. XX, 30, et XXI, 25. Rappelons-nous le soin que met Papias, au sujet de Marc, à le justifier aussi bien que Pierre, de n'avoir pas dit, l'un et l'autre tout ce qu'ils auraient eu à dire. « Pierre, dit-il, dirigeait ses instructions selon les besoins » et sans prétendre faire une collection *complète et régulière* des *enseignements oraux* du Seigneur. Marc n'a donc pas failli *en en écrivant quelques-uns* (ἐν τινί) selon que ses souvenirs les lui rappelèrent, son unique préoccupation ayant été de ne négliger aucune des choses qu'il avait entendues, ou de n'y rien mêler contrairement à la vérité. » (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 39.) Evidemment, le désir de Papias, semblable en cela à bien d'autres fidèles, était de recueillir, pour sa propre édification et celle de ses frères, le moindre souvenir des actions et des paroles du Maître adorable qui l'avait racheté. Il avait vu probablement disparaître de ce monde le dernier de ces douze témoins que Jésus s'était spécialement choisis pour déposer avec une pleine autorité des faits de la rédemption. Ceux de leurs condisciples ou de leurs compagnons d'œuvre, qui, par une longue intimité avec eux, étaient devenus comme les dépositaires autorisés de cette tradition entière, ne devaient pas tarder non plus à sortir de ce monde. Quoi de plus naturel que l'ardeur de Papias à en recueillir tous les détails? Quoi de plus sage que la sévérité avec laquelle il choisissait ses témoins, il contrôlait leurs dépositions l'une par l'autre? Mais par cela même que tel était son but, il était naturel qu'il s'adressât de préférence *aux témoins immédiats* et encore vivants de Jésus ou des apôtres, à ceux qu'on savait être les mieux instruits et les plus fidèles, sans que cette recherche de renseignements oraux impliquât rien de défavorable à nos évangiles, c'est-à-dire, aux *dépositions écrites* de ces mêmes *anciens* qui étaient pour lui l'unique source de toute vraie et sûre tradition. D'ailleurs, comme c'était auprès d'Aristion et de Jean le Presbytre qu'il avait puisé ses premiers renseignements, on conçoit qu'après avoir reçu, par une autre voie, ceux qui lui venaient d'André, de Pierre, de Jean, de Matthieu, etc., etc., il se soit écrié avec satisfaction : « Ce sont les choses que disent aussi Aristion et Jean le Presbytre, ces deux *disciples du Seigneur*. » (ἅτε Ἀρίστιων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί, λέγουσι: ².) Ses efforts n'ont pas abouti à grand'chose, au moins

¹ L'absence de l'article dans ce titre indique qu'il n'est question dans l'ouvrage de Papias que d'un certain nombre et non de tous les enseignements de Jésus.

² On ne peut admettre le sens interrogatif donné à cette dernière phrase par le traducteur d'Eusèbe, imprimé en 1659, par Antoine Vitré, *imprimeur du roi et du clergé de France*. S'il y avait interrogation comme précédemment, la phrase com-

selon les apparences, puisque son ouvrage s'est perdu, grâce peut-être au mépris qu'a déversé sur l'auteur le *savant* Eusèbe. Mais il ne se serait pas douté que les efforts laborieux qu'il avait accomplis, en vue de glorifier son Sauveur, devaient servir un jour aux ennemis de la foi comme moyen de mettre en doute la vérité de son histoire. Y aurait-il eu dans ces efforts, en apparence si pieux, un peu trop de présomption et de recherche de soi-même?

Quoi qu'il en soit du motif réel qui le poussait à rassembler les éléments dont il devait plus tard composer *un ouvrage écrit*, lui le prétendu *admirateur de la tradition orale* exclusivement, il n'en est pas moins vrai qu'on a méconnu sa pensée au sujet de la préférence qu'il exprime. Il préférerait la *tradition orale* à la *tradition écrite*, *seulement au point de vue de l'ouvrage qu'il préparait* et parce qu'il savait que la seconde n'était pas aussi complète ou aussi détaillée que la première. Mais l'une et l'autre lui étaient également saintes et sacrées, quand il avait la *certitude de leur origine apostolique*. Dans le cas contraire, il repoussait, sans hésiter même, la tradition orale. Et nous voyons bien, à l'assurance de ses paroles, qu'il avait les moyens de constater si elle était en réalité pure et authentique.

Si l'on a faussé la pensée de Papias quand il parle de sa préférence pour la tradition orale, on l'a également mal rendue dans ses témoignages au sujet de Marc et de Matthieu, témoignages que je suis loin, je l'avoue, de trouver obscurs. Je les trouve, au contraire, d'une assez grande précision et en harmonie avec les faits comme avec le témoignage des auteurs ecclésiastiques les plus dignes de foi.

Occupons-nous d'abord de celui qui concerne le second de nos évangélistes. Il nous tiendra moins que l'autre. Je traduis mot à mot :

« Marc, qui avait été (γενόμενος) l'interprète de Pierre, écrivit, avec « une stricte exactitude, mais non avec ordre, tout ce qu'il se rappela des « paroles et des actions du Christ. Il n'avait pas en effet entendu le Seigneur ni suivi (ses leçons). Mais il avait plus tard, comme je l'ai dit, « (suivi celles) de Pierre, lequel disposait ses instructions selon les besoins, « sans prétendre faire un recueil complet et régulier des enseignements « oraux du Seigneur. Marc n'a donc pas failli en écrivant quelques-uns, etc., etc. (ut supra).

Je ne m'aviserai pas de faire ressortir, après vous, Monsieur, combien cette description convient au second de nos évangiles, tel que nous le possédons encore aujourd'hui. Je tiens seulement à faire remarquer que

mencerait par τίνων et non pas ἧτων, qui est tout simplement le pronom relatif supposant un antécédent du même genre, savoir : le mot *choses* (ἡγούμενα). On a ici une réflexion de Papias provoquée par chaque renseignement qu'il obtenait des témoins divers interrogés par lui. Il trouvait que les choses qu'on lui apprenait étaient celles que disaient aussi les deux disciples Aristion et Jean.

les mots : οὐ μὲντοι ταῖς, que M. Renan a bravement traduits (serait-ce d'après ses auteurs?) : *non dans un ordre chronologique*, ne signifient pas cela du tout. Si l'on en croit le premier lexique grec venu, ces mots, quand il s'agit d'un ouvrage d'esprit comme ici, font allusion à l'ordonnance plus ou moins défectueuse, soit des membres d'une même phrase, soit des diverses parties d'un discours, d'un traité quelconque. Or, à ce double point de vue, l'expression de Papias s'applique à l'évangile de Marc avec une exactitude que ne pourra contester quiconque l'a lu une fois dans la langue originale. La phrase en effet en est rude, heurtée, sans élégance, sans harmonie, d'une structure purement hébraïque et qui devait singulièrement choquer une oreille grecque comme celle de Papias. Au point de vue de l'ensemble, si les faits y sont racontés à peu près dans le même *ordre* que dans Matthieu et Luc, ils ne sont ni aussi *nombreux*, ni surtout accompagnés de ce riche *cortège* (ταῖς) de leçons et d'exhortations qui, tantôt d'une manière directe, tantôt sous le voile des paraboles, exposent d'une manière si abondante la doctrine évangélique et les devoirs de la vie chrétienne. C'est après tout une affaire dans laquelle il ne faut avoir que des yeux qui consentent à regarder : et je n'insiste pas.

Je tiens seulement à vous faire remarquer qu'en ce qui concerne l'époque de la rédaction du livre de Marc, le témoignage de Papias n'est pas douteux et concorde avec celui d'Irénée. « Marc, qui avait été l'interprète de Pierre », nous dit la citation. Il avait donc cessé de l'être quand il se met à écrire. C'est ce que nous dit aussi Irénée, qui fixe le même événement après le *départ* (μετὰ ἐξόδου) de Pierre et de Paul. Or, le témoignage de ces deux hommes qui touchaient au moins au siècle apostolique, qui, malgré la différence d'âge, avaient été *instruits* l'un et l'autre par les successeurs immédiats ou même par les contemporains des apôtres, qui connaissaient très bien nos évangiles et ont pu constater souvent, comme le dit Irénée¹, que ces *instructions sur les miracles et les enseignements* de Jésus étaient *en parfaite harmonie avec les Ecritures* (σύμφορα ταῖς γραφαῖς), leur témoignage, dis-je, doit être préféré à celui de Clément d'Alexandrie qui, outre qu'il est postérieur de près d'un siècle, sent un peu la légende². Il n'y a donc *pas lieu de supposer une double rédaction* de l'évangile de Marc. S'il a été calqué, comme le dit Papias, sur les enseignements de Pierre, lequel, dans ses instructions aux fidèles, variait nécessairement le sujet de ses leçons et n'avait pas la prétention de faire un *exposé complet et régulier* des enseignements oraux du Seigneur³, on s'explique suffisamment le

¹ Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, 20.

² Eusèbe, *Hist. Eccl.*, II, 15 et VI, 14.

³ L'édition de Henri Valésius que j'ai entre les mains et qui a été imprimée avec le plus grand soin par Antoine Vitré, en 1659, porte λεγὼν κοινήων, au lieu de

caractère incomplet de cet évangile, l'absence surtout des grands discours et en même temps les rapports qu'il offre avec celui de Matthieu et de Luc.

Quand à la citation relative à Matthieu, elle devra nous occuper plus longtemps. Il faudra établir qu'elle n'est pas susceptible d'un autre sens que celui que je lui donne et qu'elle est cependant d'accord avec les faits et les témoignages constants de l'histoire. Les conséquences découleront d'elles-mêmes.

Voici d'abord comment je traduis : « *En conséquence, Matthieu réunit* » *par écrit*, en langue hébraïque, les instructions *qu'il avait données oralement* ; mais chacun les traduit selon qu'il en était capable. » (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 39.)

La clef de ce passage est essentiellement dans les deux termes $\tau\acute{\alpha}$ $\lambda\omicron\gamma\iota\chi$, dont chacun a sa valeur bien déterminée. Et c'est pour n'en avoir pas tenu suffisamment compte que la pensée de l'auteur a été tout à fait méconnue.

Je ne rappellerai que pour mémoire les traductions diverses et assez incohérentes que M. Renan donne du terme $\lambda\omicron\gamma\iota\chi$, le rendant tantôt par *sentences*, *maximes*, tantôt par *discours*. Est-ce encore d'après les critiques dont il invoque l'autorité dans la préface de son livre ? Dans ce cas, il a eu tort d'appliquer la règle qu'il s'était imposée de *ne pas refaire ce qu'il trouve fait et bien fait*, car j'ose lui assurer que cette *manière de traduction* (pour parler avec Calvin), n'est pas bonne du tout, comme je vais en donner la preuve.

Le mot *oracles*, quoique plus près du but, ne répond pas cependant à la vraie pensée de l'auteur. On a pu à la rigueur l'employer dans nos versions françaises pour désigner les *révélations* ou *enseignements* divins de l'Ancien Testament, surtout ceux que les prophètes introduisent par ces mots : « Ainsi a dit l'Eternel, » ajoutant aussitôt les paroles mêmes que Dieu leur a fait entendre, ou, si l'on veut, son *discours parlé*. N'oublions pas cependant que le terme d'*oracle*, dans le sens de *révélation* ou *déclaration divine*, n'est qu'une signification dérivée, qui a prévalu, il est vrai, et est restée seule en usage en latin, bien que devant son origine au caractère *oral* de la déclaration. Témoin ce mot de Cicéron : *Oracula eo appellata sunt quod inest his oratio deorum*¹. Mais, en grec, le mot $\lambda\omicron\gamma\iota\omega\upsilon$, quoique servant à désigner un *oracle en prose*, c'est-à-dire, une *déclaration*

$\lambda\omicron\gamma\iota\omega\upsilon$. Mais la dernière leçon, portée par d'autres éditions, est préférable et exigée par le pluriel neutre $\epsilon\gamma\gamma\iota\chi$, de la phrase suivante. C'est une preuve de plus en faveur du sens que je donne au mot $\lambda\omicron\gamma\iota\chi$ (enseignements oraux), sans qu'on puisse en conclure que l'évangile de Marc ne devait être composé d'abord que de *discours*. C'est le contraire que dit précisément la citation.

¹ *Oratio, déclaration orale, de os, oris, bouche.* — *Oraculum* n'est qu'un diminutif et fait allusion au ton souvent très bref des oracles païens.

verbale de la divinité, par opposition à celles que les prêtres mettaient *en vers* et dès lors *par écrit*, ne s'est pas renfermé dans cette signification. En particulier, dans l'exemple qui nous occupe, le mot *λογίζ* est tout à fait pris dans sa signification primitive. C'est proprement le pluriel neutre de l'adjectif *λογικός*, qui signifie *verbal*, comme formé de *λόγος*, *verbum*. Il signifie donc *rigoureusement* des choses verbales ou dites *oralement*, par opposition à celles qu'on transmet par écrit, qu'il s'agisse de *récits*, d'*exhortations*, d'*enseignements quelconques*. A cette preuve, tirée de la nature du mot, se joint celle tirée de l'usage qu'en a fait Papias lui-même à plusieurs reprises dans les fragments conservés de lui, et, en particulier, dans le titre de l'ouvrage d'où ils furent tirés par Eusèbe. Ce titre, que nous avons déjà cité, ne signifie pas : Exposition d'*oracles du Seigneur*, mais : d'*enseignements oraux* du Seigneur, puisque ce qu'avait voulu Papias c'était de recueillir et de publier les enseignements du Seigneur qui *n'avaient pas encore été mis par écrit*. Ce qui ne l'a pas empêché de comprendre sous ce titre le récit *des faits*, aussi bien que *des paroles*, conservées par la tradition orale, parce qu'il est peu de faits dans la vie de Jésus qui n'aient donné lieu à quelque instruction de sa part.

Mais de qui étaient ces *enseignements oraux* que Matthieu rédige par écrit, en langue hébraïque? C'étaient ceux qu'il avait *lui-même donnés*, comme le prouve parfaitement l'article dont *λογίζ* est précédé. Il est d'usage, dans la langue grecque, de ne pas rendre l'*adjectif possessif de la troisième personne*¹, à moins que ce ne soit nécessaire pour éviter une équivoque. En dehors de cette nécessité, l'article seul suffit non-seulement pour *annoncer*, mais aussi pour *opérer* la détermination au moyen d'une idée de possession liant le sujet au régime. Ouvrez le premier prosateur grec venu, Eusèbe par exemple, c'est à peine si vous trouverez une phrase de quelques lignes sans y découvrir au moins une application de cette règle, laquelle n'est pas tout à fait ignorée de nos auteurs sacrés. On pourrait presque dire que la fréquence avec laquelle ils l'appliquent donne une assez juste mesure des progrès qu'ils ont faits dans la langue grecque, par l'opposition qui existe entre la règle dont nous parlons et cette habitude de détermination minutieuse et exubérante propre à l'hébreu. A cet égard, l'apôtre Paul se fait remarquer d'une manière particulière et c'est pour n'avoir pas tenu assez compte de cet usage vraiment helléniste qu'il fait de l'article, qu'on a mal rendu certains passages et surtout Philip. II, 6², si concluant en faveur de la divinité absolue du Seigneur.

¹ Voir *Cours de thèmes grecs* de M. Longueville, 1^{re} partie, page 50 de la 2^e édition.

² Cette valeur incontestable de l'article grec prouve que ces mots : *Ὁὐχ ἄρπαγμα ἐν ἡγῆσας τὸ εἶναι ἴσα τῷ θεῷ*, doivent se traduire : *Il n'a pas traité comme un butin son être également à Dieu*, ou en bon français : *Il n'a pas fait trophée de son ÉGALITÉ AVEC DIEU*.

Comme preuve surabondante de cette valeur de l'article, je ferai remarquer qu'il supplée aussi, quoique moins souvent, l'adjectif possessif de la *seconde* et même de la *première* personne. Ainsi Matthieu, chaque fois qu'il répète le cinquième commandement, ne manque jamais de s'en souvenir. Tandis que les Septante traduisent servilement l'hébreu, que Marc et Luc conservent au moins un pronom : Τῆς τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, Matthieu n'en conserve aucun, l'article étant pour lui une suffisante détermination, en pareille circonstance.

D'après ce qui précède, on a tout au moins le droit d'entendre les mots τὰ λογία, des *instructions orales données par Matthieu lui-même*, le rapport de possession entre l'unique sujet Μαθθαίος et son unique régime λογία ne pouvant être un instant douteux et pouvant dès lors très bien n'être marqué, en ce cas, que par l'article seul, en bonne grammaire grecque.

Mais je dis plus; la manière dont est rapportée cette citation OBLIGE de traduire comme nous l'avons fait. L'article placé devant le mot λογία nous dit que ce dernier doit être pris dans un sens *déterminé*. Cependant rien, dans la phrase elle-même, ne le complète et ne précise d'une manière spéciale dans quel sens particulier il doit être pris. Il n'en est pas comme dans le titre que Papias avait donné à son ouvrage, ou dans le passage relatif à l'évangile de Marc. Dans ces deux cas, le mot λόγιων étant accompagné de l'adjectif κυρίων, on ne peut pas douter qu'il ne soit question d'*enseignements oraux du Seigneur*. Mais dans une phrase où il n'y a aucune espèce de déterminatif proprement dit et où cependant l'article annonce qu'il doit y en avoir un, il faut admettre, ou que c'est l'article qui, *selon l'usage de la langue grecque*, prend accidentellement la fonction d'adjectif possessif de la même personne que le sujet, ou bien que, *dans une phrase précédente*, il y avait quelque expression déterminant suffisamment le mot λογία pour autoriser l'écrivain à répéter cette expression avec l'article seul, sans autre détermination. Mais il est impossible d'admettre qu'Eusèbe, le plus savant homme de son siècle et l'un de ses *meilleurs écrivains*, eût fait la faute énorme de citer une phrase, en la séparant de ce qui était nécessaire pour la préciser exactement, et en négligeant, *comme il l'a fait*, d'ajouter à la suite une expression propre à faire connaître de qui étaient ces λογία que Matthieu réunit par écrit. Une négligence de cette force ne serait pas pardonnable même dans un écolier. Elle est inconcevable de la part de l'illustre auteur de la première histoire ecclésiastique. Il faut donc admettre qu'en citant, comme il l'a fait, la phrase qui nous occupe, c'est-à-dire en la citant d'une manière tout à fait isolée, sans explications ou additions, comme sans rapport avec ce qui précède, il l'a trouvée suffisamment claire et explicite par elle-même. Et nous pouvons bien croire qu'il était parfaitement compétent pour décider qu'elle l'était en effet, dans la forme sous laquelle il

l'a transmise. Or elle ne pouvait paraître telle à ses yeux qu'à la condition de considérer l'article placé devant λογίζ comme il le considère souvent lui-même dans ses écrits, c'est-à-dire comme un *adjectif possessif* de la même personne que le sujet de la phrase. Il n'est donc pas permis d'entendre d'un autre que de Matthieu ces λογίζ qu'il réunit par écrit en *dialecte hébreu*. Et à moins de vouloir donner des leçons de grec et de bon sens à Eusèbe, il n'est pas possible de traduire autrement que nous n'avons fait, quant au sens des paroles.

Ainsi donc, dans cette fameuse déclaration si controversée, Papias affirme au commencement du deuxième siècle tout simplement ce qu'Eusèbe nous apprend au milieu du quatrième, d'après une tradition qu'il déclare *tout à fait* constante, *κατέχει λόγος*, savoir, qu'il y eut nécessité, de la part de Matthieu et de Jean, d'écrire chacun son évangile (Eusèbe *Hist. eccl.*, III, 24), et qu'en particulier, Matthieu, sur le point de partir pour l'étranger, voulut, sur la demande de ses frères, laisser après son départ un écrit qui suppléât à son absence. Ce motif, qui poussa Matthieu, n'est pas expressément mentionné dans la citation de Papias, mais il y a été fait évidemment allusion par cette expression : *En conséquence*, etc., etc... Un accord de cette nature entre les deux témoignages, sans compter celui d'Irénée qui vécut, il est vrai, un peu plus tard que Papias, mais qui eut le privilège d'étudier sous Polycarpe, l'ancien compagnon de l'évêque de Hiérapolis, est une preuve complète de la vérité du fait.

D'après cela, Monsieur, vous voyez, sans que j'aie besoin de le dire, ce que valent ces suppositions d'un évangile de Matthieu *primitivement composé de discours* et s'étant graduellement *grossi* du récit des faits conservés dans Marc ou par la tradition orale. Elles ne reposent pas même, permettez-moi l'expression, sur la pointe d'une aiguille. Comme vous le faites observer avec tant de raison, les discours apostoliques conservés par le livre des Actes et dans lesquels « *les faits de la vie de Jésus prennent autant de place que le souvenir de ses enseignements*, » nous fournissent la preuve de ce que devaient être les instructions données, *pendant des années*, par les douze, à ces fidèles de Jérusalem et de la Judée qui *persévéraient dans la doctrine des apôtres*. Il entrerait d'ailleurs dans la nature des choses que ceux qui avaient cru en Jésus-Christ, en vertu des preuves qu'ils avaient eues de sa résurrection, demandassent à être instruits de sa doctrine comme des faits de sa vie terrestre, indispensables à l'intelligence de sa doctrine. On conçoit donc que pendant cette période, durant laquelle les apôtres restèrent réunis et qui se prolongea jusqu'après les premières persécutions, il se soit formé entre eux, ainsi que vous le dites, un type doctrinal commun, une méthode d'exposition des faits et des enseignements évangéliques, déterminée toutefois par le niveau intellectuel et la tournure d'esprit propres à des israélites, comme par l'individualité de ceux d'entre eux qui exerçaient une influence prépondérante, mais sans anéantir pourtant l'individualité de

chacun. Plus tard, à la suite de leur dispersion au sein du monde païen, cette individualité particulière a repris un peu plus d'empire, et, avec les progrès de la vie chrétienne, a dû amener des modifications plus considérables, non dans la nature des faits et le fond de la doctrine, mais dans les applications qu'il fallait en faire et dans le point de vue sous lequel il convenait de les envisager. Ces considérations, en y joignant ce que nous dit Papias de Matthieu et de Marc, suffisent, à mon sens, pour expliquer les rapports comme les diversités de nos évangiles. Mais, je l'avoue, rien ne justifie à mes yeux l'hypothèse d'un remaniement de l'évangile de Matthieu. Tout me prouve au contraire que c'est une traduction pure et simple, au littéralisme de laquelle est due la seule difficulté réelle dont puisse être appuyée votre hypothèse. Les autres difficultés n'ont rien de sérieux au fond.

Pour traiter cette seconde question, beaucoup plus compliquée que la première, prenons d'abord l'avis de Papias. Jusqu'ici nous l'avons trouvé d'accord avec les faits et les témoignages de l'histoire. Si l'on veut bien accepter la traduction que je propose et qu'autorise l'usage de la langue, cet accord ressortira d'un manière plus complète encore.

Après avoir rappelé que Matthieu écrivit en hébreu les instructions *orales* qu'il avait données depuis plus ou moins longtemps, Papias ajoute : « Mais chacun les traduisit *selon qu'il le put*. »

J'avoue que je ne retrouve pas dans ces paroles l'expression d'un sentiment de *dédain* pour la traduction grecque de saint Matthieu. J'y reconnais plutôt le témoignage de l'empressement et de l'application qu'apportèrent à cette traduction tous ceux des membres de Jérusalem qui étaient à même de l'accomplir. Le nombre des juifs hellénistes, c'est-à-dire qui parlaient le grec *dès leur enfance* et n'avaient appris que *plus tard* soit l'hébreu vulgaire, soit l'hébreu classique, était considérable dans la primitive Eglise. On comprend donc que, dès l'apparition du premier monument écrit et authentique de l'*Evangile*, ils aient désiré, soit pour eux-mêmes, soit pour *leurs frères de la dispersion*, le posséder dans la langue qui leur était plus accessible, ou plutôt tout à fait familière, et que ceux d'entre eux qui se sentaient après tout capables de cette traduction s'en soient occupés, soit simultanément, soit successivement, de manière à justifier l'expression de *chacun*, qui s'entend du reste assez d'elle-même, quand on veut bien y réfléchir. Quoi qu'il en soit, la chose était faite au temps de Papias, puisqu'il la tenait de Jean le Presbyste comme d'Aristion, ces deux *disciples du Seigneur*¹, dont il avait eu l'oc-

¹ Je tiens à faire remarquer que cette expression : *disciples du Seigneur* est prise ici par Papias dans un sens tout particulier pour désigner des disciples *immédiats* de Jésus, qui, sans être du nombre des *douze* apôtres, avaient *vu et entendu* le Seigneur. C'est ce qu'implique ce terme de *anciens* (πρεσβυτέρου) par lequel il désigne et les *apôtres eux-mêmes* et les disciples Aristion et Jean, dont il met le témoignage pres-

casion de contrôler plus d'une fois et de vérifier le témoignage par celui d'autres compagnons des apôtres, de le vérifier, non-seulement sur le fait de la traduction, mais sur bien d'autres encore relatifs à la vie comme aux enseignements du Seigneur. Et ce qui met hors de doute l'exactitude de son renseignement sur ce point particulier, c'est que les faits, examinés de près répondent parfaitement à l'idée qu'il nous donne de cette traduction en disant : « Chacun traduisit *selon qu'il en était capable*. » Ces expressions emportent l'idée d'une version *consciencieusement faite* mais qui laisse encore à désirer, au moins au point de vue de la pureté du style et de l'élégance hellénique. Or les faits prouvent qu'il en est ainsi. Les imperfections de forme et même de fond que présente cette version, bien que sans importance, établissent par cela même la scrupuleuse fidélité qui animait le traducteur.

Voyons d'abord ce qui concerne la forme du langage. Il est constant pour moi que, si le traducteur de Matthieu a tenu plus de compte que Marc et même que Luc de cette propriété de l'article qui nous a servi à déterminer rigoureusement le sens du passage de Papias¹, et si par là il a prouvé certainement une grande habitude de la langue grecque, il n'en est pas moins vrai, d'un autre côté, qu'il a cédé le plus souvent, lui aussi, à cette habitude de détermination minutieuse propre à la langue hébraïque et suivi la coupe de phrase qui la distingue. Lisez à côté l'un quelconque des Pères grecs, Papias, Irénée, Eusèbe, sans parler des autres ; impossible de ne pas sentir à quelle distance Matthieu se trouve de ces auteurs, pour la manière élégante, harmonieuse, *arrondie* dont se développe constamment sa phrase. Du reste, vous connaissez l'appréciation qu'a fait de nos auteurs sacrés, sans en excepter Matthieu, un homme dont il est impossible de contester la compétence, Eusèbe (*Hist. Eccl.*, III, 24). « Vulgaires dans leur langage..., ils ne *purent* ni ne *voulurent* accomplir leur message... à l'aide des finesses et des artifices de parole. » Or, si la traduction grecque de Matthieu, la seule que connût Eusèbe, a, pour sa part, motivé ce jugement, quand l'auteur de cette traduction a prouvé cependant qu'il avait une grande habitude du grec classique, il faut bien admettre que son travail n'a pas été un *remaniement* dans lequel il aurait fait preuve d'indépendance et d'originalité, mais simplement une version dans laquelle il a suivi, avec une scrupuleuse fidélité, non-seulement la pensée de son auteur, mais encore la forme qu'elle avait reçue dans la langue originale.

Mais ce qui prouve encore mieux notre assertion, ce sont quelques erreurs de traduction qu'on y peut relever. Je me hâte de déclarer qu'elles

que à la hauteur de celui des apôtres. (Voir Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 39, citation du préambule de l'ouvrage de Papias.)

¹ Voir Matth., XV, 4 et 8 ; XIX, 19 comparé avec Marc, VII, 10 et X, 19 et Luc, XVIII, 20 et passim.

sont absolument sans importance, qu'elles *n'altèrent en rien la pensée révélée*. Mais elles n'en prouvent que plus clairement que le traducteur a agi *au mieux* de ses capacités et avec un scrupule de fidélité vraiment inattendu.

Prenons pour exemple Matth. IV, 15, qui est une citation d'Esaïe VIII, 23, faite certainement d'après le texte hébreu du prophète. Ce passage, il est vrai, offre une difficulté sérieuse devant laquelle ont succombé et les Septante et toutes les versions protestantes reçues en France et à l'étranger, sauf de Wette et Perret-Gentil. Le traducteur de Matthieu a tourné, pour ainsi dire, cette difficulté, tout en donnant un sens vrai à sa traduction. On sait que cette dernière phrase du chap. VIII d'Esaïe, laquelle contient, en d'autres termes, la même pensée que le premier verset du chap. IX, peut se rendre ainsi mot à mot : « Autant les premiers temps « ont avili le *pays* de Zabulon et le pays de Nephthali, autant l'avenir « honore le *chemin de la mer*, le *trajet du Jourdain*, la *Galilée* ou le *circuit* des Gentils. » — Nous avons ici, *en réalité*, cinq substantifs (par fonction sinon par nature), respectivement régis par les deux verbes que contient la phrase. Maintenant, rapprochant cette phrase du prophète de la traduction grecque contenue en Matthieu IV, 15, nous pouvons nous demander comment il se fait que, sur *ces cinq substantifs*, il y en a trois (1^{er}, 2^e et 5^e) rendus par le *nominatif* et le 3^e par l'*accusatif* ὁδόν (le 4^e ne compte pas, étant un mot invariable par nature). Ils devraient tous être cependant à l'*accusatif*. On ne peut expliquer cette différence de cas par l'imitation des Septante, lesquels ne contiennent pas le mot ὁδόν, ni par un *barbarisme* de la part du traducteur, lequel se souvient partout ailleurs que le mot ὁδός est féminin. Il n'y a qu'une seule explication possible à cette anomalie singulière. Matthieu, citant le prophète de mémoire comme *toujours*, et conduit par le sens de la phrase, comme *peut-être* par le son de la dernière lettre du second verbe *en hébreu*, a mis certainement devant le mot *derek* (chemin) le signe habituel de l'*accusatif* hébreu, lequel en effet devait y être, mais qu'Esaïe a supprimé par licence poétique. De son côté, le traducteur grec, qui ne comprenait pas le sens de cette phrase et qui dès lors n'apercevait pas le vrai rapport des deux verbes avec leurs régimes respectifs, a rendu en effet le sens *comme il a pu*, quoique d'une manière sensée et qui n'enlève rien d'essentiel à la pensée sacrée, sauf les deux verbes qu'il a supprimés. Il a considéré les cinq *substantifs* que nous avons comptés comme n'étant que la répétition anticipée du *sujet* de la phrase suivante et qui commence par ces mots : « *Le peuple* qui marchait dans les ténèbres, etc., etc. ; » et il les a rendus, ceux qui semblaient être au *nominatif* par le *nominatif*, et le mot *derek* par l'*accusatif*, parce qu'il était précédé du signe de ce cas, sans s'apercevoir cependant (il ne le pouvait pas) que ce signe étendait son influence sur les deux substantifs qui suivent. D'ailleurs l'article manquant *en hébreu* devant ces cinq régimes, il l'a supprimé aussi en

grec, mais il n'a pas manqué de le mettre devant le sujet de la phrase suivante, qui en est la continuation, parce que là l'hébreu porte l'article.

Cet exemple, que je trouve vraiment précieux, suffirait à lui seul, je pense, pour prouver la parfaite exactitude du mot de Papias et dans le meilleur sens : « Chacun traduisit selon ce qu'il pouvait. » Il montre à quel point le traducteur a poussé les scrupules de sa fidélité, son désir de suivre *pas à pas* son auteur, et en même temps son application consciencieuse à donner *un sens* à sa traduction. « Terre de Zabulon, — terre de Nephthali, — chemin de la mer, — trajet du Jourdain, — Galilée des Gentils. — Le peuple qui marchait dans les ténèbres avec une grande lumière, etc.» On peut retrouver encore ici la pensée du prophète. Un traducteur ainsi disposé n'aurait pas consenti à dire avec Martin ou Ostervald : « Au temps que le premier se *déchargea légèrement* vers le pays de Zabulon et vers le pays de Nephthali et que le dernier s'appesantit sur le chemin de la mer, etc., etc.» Et dans un autre endroit (Esaïe VI, 10) : « Engraisse le cœur de ce peuple, etc., etc. » Il a mieux aimé dire avec les Septante : « Le cœur de ce peuple s'est appesanti, etc., etc. » (Matth. XIII, 15), ce qui est le vrai sens de l'original hébreu.

Je pourrais alléguer un autre exemple non moins concluant peut-être, pris de Matth. XXVI, 2, comparé avec verset 17. Mais comme il reviendra plus bas dans la discussion, je le laisse pour le moment et je me borne à demander si, en présence des preuves incontestables que nous avons déjà eues du respect extrême du traducteur de Matthieu pour le texte original, il est possible d'admettre l'idée d'un remaniement *complet* de ce même texte. J'avoue que, dès à présent même, ces deux choses me semblent inconciliables. Et si j'ajoute que les raisons alléguées pour appuyer cette hypothèse ne tiennent pas devant un examen sérieux, il faudra bien convenir que nous avons dans son intégrité le texte primitif de Matthieu, rendu seulement en grec avec une fidélité irréprochable, au moins d'intention, selon le témoignage de Papias. Nous n'avons donc maintenant qu'à examiner ces raisons l'une après l'autre. Elles tomberont, je l'espère, comme le grand argument qu'on avait tiré des paroles de Papias, faussement interprétées, et qui, malgré cela peut-être, ont été la première origine de l'hypothèse en question.

J'insisterai peu sur les observations tirées du style grec de Matthieu et tendant à le montrer comme un style original plutôt qu'une simple traduction. Les deux rencontres de mots qu'on peut saisir (chap. VI, 16 et chap. XXI, 41), et qui n'existent qu'en grec, sont trop peu nombreuses pour avoir quelque force et pour détruire ce fait, constaté de tout temps, d'un écrivain qui connaissait bien le grec classique et qui, toutefois, a donné si constamment à sa phrase la tournure simple, sans art et parfois si roide de la phrase hébraïque, qui a surtout serré de si près son auteur

dans ce passage cité d'Esaië que nous avons examiné et qui est si caractéristique.

Quant à l'observation tirée des citations de l'Ancien Testament qui, d'après vous, seraient faites selon le texte hébreu, quand c'est l'auteur qui cite en son nom, ou d'après le texte grec des Septante, quand la citation fait partie d'un discours rapporté, j'avoue que je ne vois pas, lors même qu'elle serait fondée, en quoi elle peut prouver un auteur original plutôt qu'un traducteur. Ce serait autre chose, ce me semble, si les citations étaient généralement faites d'après les Septante, comme c'est le cas pour les deux livres de saint Luc et l'épître aux Hébreux. Mais voici ce que j'ai trouvé à la suite d'un travail sévère, dans lequel, à côté de chaque citation extraite de Matthieu, j'ai copié le passage cité tel qu'il est, d'abord dans les Septante et puis dans le texte hébreu. — Sur trente-six citations que j'ai cru pouvoir compter dans tout l'évangile, quatorze (dont dix appartenant *aux discours de Jésus*) sont tellement conformes à la fois au texte hébreu et à celui des Septante, qu'il est impossible de déterminer d'après lequel des deux est faite la citation. Après cela, douze (dont sept appartenant *aux discours de Jésus*) sont certainement faites d'après le texte hébreu et reproduisent *fidèlement*, sinon les termes mêmes, du moins la *pensée*. En troisième lieu, il en est huit faites par Matthieu directement, lesquelles sont plutôt des allusions à tel passage de l'Ancien Testament que des citations proprement dites et qui prouvent qu'on citait simplement de mémoire. De ce nombre est le passage de Matthieu II, 23, allusion, selon moi, au mot *Netzer* de Esaië XI, 1, à laquelle le texte hébreu peut seul avoir donné lieu. Enfin, il en est deux appartenant aux discours de Jésus, qui semblent décidément faites d'après la version des Septante. C'est : « Tu ne *tenteras* pas le Seigneur ton Dieu » (Matth. IV, 7), tandis que l'hébreu dit : *Vous ne tenterez pas*, etc. (Deut. VI, 16). Et ensuite celle-ci : « Ce peuple s'approche de moi de sa bouche et m'honore de ses lèvres, tandis que son cœur est loin de moi. Mais c'est *en vain* qu'ils m'honorent, etc. » (Matth. XV, 8). La seule variante de ce passage, c'est que le terme *en vain*, qui est dans les Septante, ne se trouve pas dans l'hébreu. — Voilà donc les deux seuls passages qu'on pourrait dire, avec quelque *apparence de raison*, avoir été cités d'après la version grecque des Septante. Toutefois est-ce bien certain? Puisque ces interprètes ont trouvé *la leçon qu'ils ont suivie* dans l'exemplaire hébreu dont ils ont fait usage pour leur version, elle pouvait bien se retrouver aussi dans certains autres exemplaires usités en Judée, ceux en particulier dont s'est servi Matthieu dans son étude de la Bible. Dans tous les cas, ces deux exemples particuliers ne suffisent pas pour établir quoi que ce soit, et surtout pour nous enlever le droit de conclure que les citations de notre évangile ont été généralement faites d'après l'hébreu. Les probabilités, tout au moins, sont en faveur de cette opinion. Et du reste, pour plusieurs de ces passages qui, de votre aveu, sont cités d'après l'hébreu,

comment se fait-il qu'ils s'éloignent partiellement de l'hébreu comme des Septante? N'est-ce pas uniquement parce que, Matthieu ayant cité de mémoire, son traducteur a voulu suivre son rôle de traducteur, sans plus, et non faire preuve d'indépendance?

La difficulté tirée du silence de Matthieu sur les divers voyages de Jésus à Jérusalem et sur les discours que Jean seul nous a conservés, cette difficulté à laquelle vous avez vous-même répondu en partie *par le désir de rester populaire* et à la portée des plus humbles intelligences¹, se résout complètement par la considération exacte des circonstances au milieu desquelles les *douze* ont exercé leur ministère, dès les premières années de l'Eglise, et en n'oubliant pas que l'Evangile de Matthieu n'est que la *reproduction* plus ou moins concise des instructions qu'il a données, *lui aussi*, à cette époque.

Puisqu'il parlait à des Israélites convertis, qui regardaient Jésus comme le Christ et, par conséquent, comme le type parfait des serviteurs de Dieu, il n'avait pas besoin de leur répéter, ce qu'ils savaient déjà parfaitement, que Jésus n'avait pas manqué de venir à Jérusalem *chaque fois* que la loi lui en avait fait un devoir. D'ailleurs, cette mention détaillée n'entraînait pas dans son plan d'enseignement tel que le lui imposaient les besoins de ses auditeurs. A ces foules, qui avaient cru sur le témoignage réitéré que les apôtres rendaient *avec force* de la résurrection de Jésus, que fallait-il? Il fallait un exposé aussi simple que possible de la *doctrine* du divin Maître et aussi un exposé des faits de sa vie, parce que ces *faits sont* par eux-mêmes un céleste enseignement et, en même temps, l'explication de ses paroles. Or, à ce point de vue où domine le besoin de l'édification religieuse et morale, on comprend que l'élément chronologique ait tenu peu de place et se soit borné à ces simples termes : *Faits et enseignements antérieurs* au dernier voyage à Jérusalem; — *Faits et enseignements* qui ont accompagné et suivi ce dernier voyage, lequel, étant le plus solennel de tous, s'imposait par là comme point de division à la conscience chrétienne. Tel est le plan qu'ont certainement suivi les apôtres dans l'exposé qu'ils ont fait de l'Evangile pendant leur séjour à Jérusalem, puisque ce plan se retrouve dans les trois synoptiques à la fois; indépendamment de l'étendue ou du nombre des détails dont chaque auteur a rempli le sien. Et de même que la rareté ou l'abondance des détails s'explique suffisamment dans chaque évangile par les circonstances particulières où s'est trouvé son auteur, de même leur caractère commun de simplicité et de popularité a sa cause dans le désir et le devoir des apôtres de proportionner leurs enseignements au degré de développement de l'âme chrétienne chez leurs auditeurs. A des enfants en Christ il faut, pendant des années, le pur lait de la parole. Et ce n'est pas à cette période de formation de l'Eglise primitive, période qui dura jusque vers la ruine de Jérusalem,

¹ Voir *Bulletin théologique* de juin 1865, page 77, *sub fine*.

que devait convenir un autre enseignement que celui dont les synoptiques nous offrent le tableau. Celui qui caractérise, au contraire, l'évangile de Jean appartient à une vie chrétienne plus avancée en étendue et en profondeur. Matthieu n'a donc pas eu à s'en occuper spécialement durant son ministère en Judée, ni, par conséquent, à le relater dans son *évangile, résumé de sa prédication publique*.

Le peu de détails qu'il nous donne sur les diverses apparitions de Jésus, après sa résurrection, s'expliquent par une raison analogue. A qui avait-il prêché avec ses collègues dans l'apostolat ? A des hommes déjà convaincus de la résurrection de Jésus, qui n'étaient entrés dans l'Eglise qu'après avoir été parfaitement renseignés à cet égard. C'était là, sans contredit, le point essentiel sur lequel insistaient avant tout les apôtres, sans exception, comme nous le voyons par toute l'histoire des *Actes*. Quel besoin avait donc Matthieu, quand il rédige son évangile, d'insister sur un fait dont aucun de ses frères ne doutait (sans quoi il ne fût jamais entré dans l'Eglise), et à l'égard duquel les détails où il eût pu entrer n'auraient pas égalé ceux que chacun possédait ? Pour le moment, il pouvait s'occuper d'autre chose. Plus tard, c'est-à-dire quand presque tous les témoins spéciaux de Jésus étaient déjà morts ou dispersés, et qu'à la crainte de voir la tradition *orale* se laisser égarer ou obscurcir se joignit le désir de posséder le plus de détails possibles sur Jésus, comme nous en voyons un exemple dans Papias, je comprends que les auteurs sacrés se soient montrés plus abondants au sujet de la résurrection. Aussi voyons-nous comme une progression croissante chez eux depuis Matthieu jusqu'à Jean, en passant par saint Paul (1 Cor. XV). Et encore, si cette épître, écrite de l'an 54 à 56, contient une assez longue énumération des diverses apparitions de Jésus (*sans néanmoins aucun détail*), c'est que l'apôtre y était conduit par le besoin de repousser une erreur grossière qui se glissait dans l'Eglise. C'est pour ce motif spécial qu'il *signale de nouveau* à l'attention des fideles *l'Evangile qu'il leur avait annoncé*. Mais Matthieu, qui n'avait pas encore à craindre le même danger, qui d'ailleurs n'avait pas entrepris de faire une histoire *complète de Jésus*, insiste peu sur le fait de sa résurrection. Et cette sobriété, bien loin de m'étonner, m'est au contraire une preuve de l'ancienneté de la rédaction de son écrit ; une preuve pour le moins aussi forte que la prophétie contenue au chap. XXIV.

Quant à ces *désignations chronologiques* dont la *précision* vous étonne de la part d'un *apôtre*, je pense que c'est à tort. D'abord je crois ne vous apprendre rien de nouveau en vous disant que les expressions, *alors, en ces jours-là, en ce temps-là*, sont tout ce qu'il y a quelquefois de plus vague, de plus élastique dans la bouche d'un Israélite, d'un lecteur de l'Ancien Testament. D'ailleurs, n'avons-nous pas la preuve du peu de souci que nos auteurs sacrés ont pris, par moments, de la chronologie. Luc, le plus attentif à cet égard, qui, tout en adoptant le plan général des autres

Synoptiques, rattache davantage à chaque événement les discours qui s'y rapportent et fait plus d'une fois allusion aux divers voyages de Jésus à Jérusalem (Luc X, 38-XIII, 22-XVII, 11, etc.), n'a-t-il pas paru renfermer dans un seul jour les diverses manifestations de Jésus, depuis l'époque de sa résurrection jusqu'à celle de l'ascension (voir Luc XXIV). Et cependant, nous savons, par son livre des Actes (I, 3), qu'il y a eu, entre ces deux événements, un intervalle de quarante jours. Faudra-t-il conclure que le livre des Actes n'est pas du même auteur que le troisième évangile ? Non ; mais qu'il est des cas où, devant un intérêt plus important, on se préoccupe peu d'une précision chronologique rigoureuse et presque pédantesque. Or, Matthieu a dû être conduit, plus qu'aucun autre des Synoptiques, à ne point user de cette rigueur ; et, sans prétendre critiquer aucune de ses désignations d'époque, je dis que ce qu'il a eu surtout en vue, c'était de reproduire *aussi complètement que possible, en chaque point essentiel*, la doctrine chrétienne ; de la reproduire, non pas seulement dans son esprit, mais aussi sous la forme simple et familière, ou plutôt, si vraiment divine, qu'elle avait reçue de Celui qui vint *évangéliser les pauvres*. C'est là ce qui a produit, si vous voulez, « ce groupement d'événements et de paroles rangés sous certains chefs généraux » ; mais en vous faisant observer cependant que les événements ne sont habituellement là que pour *motiver et expliquer* les paroles qui sont groupées à leur suite. Ainsi, à l'occasion du fait que la renommée de Jésus avait attiré à lui des foules considérables de toutes les contrées voisines, il reproduit ce sublime enseignement qu'on a appelé la *Sermon de la montagne* et qui n'est que l'explication de l'ancienne loi, en opposition avec le formalisme et l'hypocrisie des scribes (Matth. V, VI, VII). A l'occasion du choix que Jésus fit des douze apôtres pour les envoyer à ces multitudes délaissées et sans véritable pasteur, Matthieu reproduit (chap. X) *en entier* les directions et les exhortations pressantes que pouvait motiver une circonstance si solennelle et que Luc, au contraire, a réparties en diverses occasions. De même, quand il rappelle la discussion survenue entre les apôtres sur la question de savoir qui serait le plus grand dans le royaume des cieux, Matthieu reproduit non-seulement l'exhortation directe à l'humilité, mais encore toutes les grandes applications pratiques qu'il est possible d'en faire (Matth. XVIII). Et ainsi, quand il s'agit des rapports de Jésus avec Jean-Baptiste (Matth. XI), des calomnies des pharisiens (XII), de l'enseignement donné sous forme parabolique (XIII) etc., etc., cette méthode de groupement *particulière* à Matthieu, et qui lui permettait d'être plus *complet* et plus *clair* en moins de temps et d'espace, l'obligeait en même temps à ne pas être parfois trop rigoureux sur l'exactitude chronologique. Mais bien loin que cette circonstance m'autorise à croire à un remaniement de son évangile, c'est elle qui a contribué à marquer son livre d'un trait unique et propre à le faire reconnaître entre tous. Il est bien remarquable en effet que, dans sa rédaction, au lieu de suivre

toujours l'ordre chronologique dans les détails comme dans l'ensemble, il a adopté une méthode rationnelle dont seul, entre les apôtres, il avait le secret dans ses fonctions antérieures de péager. Il a classé les matériaux de son histoire, autant qu'il l'a pu du moins, comme autrefois, dans son bureau de Capernaüm, à chaque fin de *mois* ou d'*exercice*, il classait ses diverses recettes, par *ordre de nature* ou de *provenance*. Cette considération, je l'avoue, venant à la suite de toutes les autres, me frappe plus que je ne saurais dire. Je ne puis pas ne pas voir la main du seul Matthieu, l'ancien receveur d'impôts, dans un livre qui porte de tels caractères et que toute l'antiquité a d'ailleurs marqué de son nom, *sans aucune variante*. Les preuves internes concourent toutes ici avec les preuves externes.

Il reste encore cependant une difficulté à lever, bien autrement sérieuse, celle que fait naître la date assignée en apparence par Matthieu à la seule Pâque dont il ait fait mention. D'après cet évangéliste, tel du moins qu'on l'a traduit jusqu'ici, il paraîtrait que Jésus, *la veille de sa mort*, a mangé l'agneau pascal avec ses disciples (Matth. XXVI, 17). D'après saint Jean, il est positif que ce festin n'aurait pu avoir lieu que vingt-quatre heures plus tard (Jean XVIII, 28). On ne peut pas admettre que Matthieu, qui n'a quitté son maître qu'au moment de son arrestation, ait oublié que c'est précisément cet événement qui a empêché Jésus de faire *une dernière fois* la Pâque avec ses disciples. En conséquence, pour faire disparaître ce qu'aurait de grave une telle opposition entre deux apôtres également bien informés, vous avez cru devoir admettre, Monsieur, que l'auteur de l'édition grecque de Matthieu ne s'est pas borné à suivre de très près son auteur, mais qu'aux matériaux fournis par l'original hébreu et distribués d'après un nouveau plan, il a ajouté les détails *chronologiques* et peut-être *biographiques* que présente l'évangile actuel. Mise sur le compte de l'auteur grec, une désignation chronologique *inexacte* a, pensez-vous, beaucoup moins de gravité.

C'est possible, Monsieur; mais en attendant, voici ce qui découle de votre hypothèse :

Si le traducteur grec s'est permis d'insérer dans sa traduction des dates ou des faits, c'est que l'auteur hébreu ne les avait pas relatés lui-même; et nous voilà revenus, par un autre chemin, à un évangile primitif uniquement composé de discours comme le soutenaient certains critiques d'après une fausse traduction de Papias et contrairement à toutes les analogies historiques, dont vous vous êtes si bien servi vous-même contre cette dernière hypothèse. J'ose croire qu'elle n'a plus le droit de se produire aujourd'hui.

De plus, cette supposition d'un remaniement, qui n'a pour elle aucun témoignage historique, a contre elle d'un autre côté cette même déclaration de Papias dont on s'était précisément servi pour l'appuyer. Elle ne nous parle en effet *que d'une traduction* consciencieusement faite, quoique

laissant à désirer à divers égards. Et l'examen du style grec de Matthieu nous a prouvé l'exactitude de cette assertion, non moins que l'état d'un certain passage où se montre une fidélité de traduction poussée jusqu'au plus minutieux scrupule. Tandis que, si l'on doit admettre un remaniement et une sorte d'édition *originale* en grec, on ne voit pas comment l'auteur, qui connaissait sa langue, n'a pas su donner à son style cette tournure élégante et vraiment hellénique que nous retrouvons, par exemple, dans l'épître aux hébreux, ouvrage original s'il en fût.

Enfin, cette hypothèse, destinée à lever une difficulté grave et qui en soulève plusieurs autres, en laisse subsister surtout une troisième qui ne l'est pas moins. D'après la traduction française adoptée jusqu'ici, Matth. XXVI, 17 et Marc XIV, 12 disent l'un et l'autre que, *le premier jour des pains sans levain*, les disciples vinrent demander à Jésus ses ordres pour les préparatifs de la fête. Or, que les apôtres aient attendu un *pareil jour* pour faire cette question, et que Jésus *qui était soumis à la loi*, l'ait souffert, et qu'un Israélite ami des uns et des autres, ou même un étranger assez versé dans les usages des Israélites pour connaître leur langue leur ait attribué une pareille conduite et l'ait racontée comme ayant eu lieu, sans opposition de la part de personne, c'est ce qui n'est pas moins impossible que d'attribuer à l'apôtre Matthieu lui-même d'avoir oublié si Jésus avait, oui ou non, mangé la Pâque, la veille de sa mort. Que saint Luc, qui était païen d'origine, ignorât la langue hébraïque, ayant peu vécu en Judée, et devant peu apprécier des pratiques sans importance pour lui et auxquelles s'attachait un fanatisme parfois si farouche, que saint Luc, dis-je, eût désigné négligemment la date du dernier repas de Jésus, cela se comprend encore; mais un Israélite de naissance comme Marc, n'eût-il pas été le fidèle écho de Pierre, savait très bien que le *premier jour des pains sans levain*, le 15^{me} du mois de Nisan, commençant le soir du 14 aussitôt après le coucher du soleil, selon la manière dont les juifs comptent encore les dates, était un jour trop *solennel*, trop *sacré* pour servir à des préparatifs qu'il eût été coupable de renvoyer jusque-là, qui devaient être *commencés au moins* deux jours à l'avance et accomplis à la fin du 14. De son côté, le traducteur grec de Matthieu, qui devait être un juif *helléniste* et, dans tous les cas, versé dans la connaissance des usages hébreux aussi bien que de la langue du pays, n'a pu avancer une pareille énormité. Il devait tenir tout au moins à présenter Jésus et les apôtres comme n'ayant pas violé ou méprisé la loi. Donc cette hypothèse d'un remaniement n'atteint pas son but. Et il faut recourir à un autre moyen, lequel, sans contredire les faits déjà acquis, ou plutôt en harmonie avec eux, lève les difficultés inhérentes à la question qui nous occupe.

Or je ne connais rien de meilleur et qui réponde mieux à ces conditions qu'un léger changement de traduction à apporter dans Matth. XXVI, 17. Ce moyen me paraît d'autant plus sûr que, suggéré d'abord par l'idée que nous donne Papias sur la manière dont fut traduit cet évangile, il est



autorisé par un usage très fréquent chez tous les auteurs, sacrés ou profanes, et commandé surtout par le contexte bien entendu. Il s'agirait tout simplement de voir dans l'expression grecque $\tau\eta\ \delta\epsilon\ \pi\rho\acute{o}\tau\eta\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\mu\omega\nu$, non pas une *date* proprement dite, mais l'énoncé de l'*occasion* au sujet de laquelle les apôtres vinrent demander des ordres à Jésus. Ce qui a conduit à voir dans ces mots une indication chronologique, c'est que l'antique version latine, sur les pas de laquelle ont marché tous les traducteurs modernes, les a rendus par l'*ablatif*: *Primâ autem die azumorum*. Mais la langue grecque nous autorise tout aussi bien à y voir un *datif* et par conséquent à admettre que, dans le texte hébreu de Matthieu, l'expression originale était : *Ou-leïom harischon* et non *Ou-beïom harischon*. La différence paraît peu de chose, mais en soi elle est considérable pour celui qui sait la valeur de la préposition hébraïque *L*. Elle signifie souvent : *à l'occasion de, à cause de, au sujet de, relativement à*, etc. etc., comme on peut le voir, par exemple, dans le Psaume XII et autres. Sans doute cette préposition exprime aussi en hébreu le même rapport spécial que le datif en latin. Mais elle répond mieux encore au datif grec, plus riche en rapports que le premier ¹, de sorte que l'on conçoit très bien que le traducteur de Matthieu qui, pour éviter toute équivoque, aurait mieux fait d'employer en cette occasion l'une des prépositions : $\pi\rho\iota$, $\epsilon\pi\acute{\epsilon}\rho$, $\epsilon\nu\nu\alpha\chi$, etc., se soit laissé aller à employer le *datif* tout simplement, *traduisant du mieux qu'il pouvait*, selon les termes de Papias. D'après cela, et en tenant compte aussi de la valeur de la conjonction hébraïque *Ou* qui a dû se trouver certainement dans l'original hébreu, nous sommes autorisés à traduire ce verset 17^e : *ALORS les disciples vinrent à Jésus disant AU SUJET DU PREMIER JOUR des pains sans levain* : « Où veux-tu que nous allions te faire les préparatifs pour manger la Pâque ? » Ou bien encore : *A l'occasion du premier jour des pains sans levain, les disciples vinrent donc*, etc., etc. On le voit déjà, cette simple traduction, qui n'attaque en rien *la confiance due* aux paroles de Matthieu ou de son traducteur, ferait complètement disparaître la difficulté qui nous occupe. Ce n'est plus en effet *le premier jour* de la fête de Pâque que les apôtres seraient venus prendre les ordres de Jésus (ce qui est absolument impossible), mais bien *à l'occasion des préparatifs à faire pour ce premier jour qui n'était pas encore arrivé*. Quant à l'époque où ils sont venus, c'est au contexte à le déterminer, dès que nous aurons justifié notre traduction par l'usage bien reconnu de la langue grecque.

A cet égard les exemples abondent. Outre l'autorité de Burnouf cité plus haut pour les auteurs profanes, nous avons plusieurs exemples très précis fournis par le Nouveau Testament. Ainsi, quand l'apôtre (Rom. VI, 2) dit aux chrétiens : « Nous qui sommes morts *au péché* », ce datif : $\tau\eta\ \acute{\alpha}\nu\alpha\rho\tau\iota\alpha$ est certainement pour : *à l'égard du péché, ou par rapport au*

¹ Voir *Méthode grecque* de Burnouf, §§ 337 et 338, où se trouvent cités plusieurs exemples très remarquables et bien approchant de celui que nous considérons.

péché. Comme aussi quand il dit, au verset 10, que *Christ est mort une fois au péché*, ce dernier datif est certainement pour dire : *à cause du péché*. Car Christ n'est pas mort *au péché* dans le même sens que nous devons y mourir nous-mêmes. Et cependant en prononçant, dans l'un et l'autre cas, l'expression : $\tau\eta\ \alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$, l'apôtre avait dans l'esprit l'expression : *Lehêth* qui, en hébreu, se prête à ce double rapport. — Enfin, comme dernier exemple, quand saint Paul dit aux Romains convertis (v. 20) : « Lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres à la justice », ce datif est certainement mis pour exprimer le même rapport que les prépositions : *à l'égard de, relativement à, etc. etc.* (Voyez encore Rom. VI, 11 ; VII, 4 et 5. — 1 Pier. II, 24.)

Mais non-seulement cette traduction est parfaitement autorisée par les raisons alléguées plus haut, elle est encore commandée par le *contexte*, comme par une *connaissance exacte*, soit des usages juifs aux approches de la Pâque, soit des sentiments réels des apôtres à cette époque.

Pour en juger, relisons le chap. XXVI de saint Matthieu en supprimant, pour un instant, les versets 3 à 16, qui ne sont en réalité qu'une parenthèse destinée à expliquer la trahison de Judas comme à justifier la déclaration qu'en fait Jésus une fois encore ¹. Puis demandons-nous s'il n'y a pas une liaison étroite entre le verset 2 et le verset 17. Quelle peut donc avoir été l'*intention* de Jésus quand il dit à ses disciples : « Vous savez que la Pâque est dans *deux jours* et que le Fils de l'homme est livré pour être crucifié. » — « Vous savez que la Pâque est dans deux jours ! » Ils devaient le savoir en effet. Eussent-ils pu l'ignorer par eux-mêmes, les troupes nombreuses qui, *de toutes parts*, s'étaient rendues déjà à Jérusalem et dont une partie considérable avait traversé le *bourg de Béthanie*, où ils *passaient la nuit* avec leur maître, le leur auraient appris,

¹ Que ces versets ne soient qu'une parenthèse, longue si l'on veut, mais qui a plus d'un similaire dans les épîtres de Paul, c'est ce qu'indique la simple réflexion, surtout si l'on se rappelle qu'au moment où parle Jésus il n'y avait plus que *deux jours* jusqu'à Pâque, tandis que le festin de Béthanie, où naquit la résolution coupable de Judas, avait eu lieu huit jours avant. Mais Matthieu n'a eu que cette occasion de rappeler le fait du festin et de ce qui s'y rattacha. Seulement, pour rendre plus sensible l'existence d'une parenthèse, les *verbes* de cette *péricope* devraient être rendus autrement que par le *parfait indéfini*. Quand on sait que le verbe hébreu n'a qu'un seul temps pour exprimer les divers rapports du *passé* que nous rendons, nous, par six formes différentes (Imparfait, les quatre *Passés* et le Plus-que-Parfait), sans compter que ce même Parfait hébreu exprime parfois les temps du Conditionnel et même le Futur, il y aurait *mauvaise grâce* à exiger que ce temps *unique* hébreu, rendu en grec par l'Aoriste, ne fût pas rendu par l'Imparfait ou le Plus-que-Parfait, en suivant la *logique rigoureuse* des idées. Cette dernière condition bien observée permettrait de traduire ainsi, dès le verset 3 : *A cette époque*, les chefs des prêtres, etc., *s'étaient réunis*..., et *avaient délibéré* de faire mourir, etc.... Au verset 6, on devrait traduire : *De son côté*, Jésus *ayant été* à Béthanie, dans la maison de, etc...., une femme *était venue* à lui, etc., etc.... Enfin, au verset 14, on traduirait : *Alors* Judas, étant allé vers les prêtres, *leur avait dit* : Combien voulez-vous me donner, etc., etc.... Rien ne s'oppose à cette manière de traduire ; je dis plus, elle est commandée par une *sage fidélité*.

non moins que l'aspect d'*animation* et d'*encombrement* que leur offrait Jérusalem où ils allaient *chaque jour*. Pourquoi donc, de la part du Maître, ce rappel d'une chose qu'ils savaient parfaitement? C'est qu'ils s'étaient déjà mis en retard pour l'accomplissement des préparatifs que la *loi imposait* à tout Israélite. Ils l'avaient fait sans doute par amour pour Jésus. Ce n'était pas sans terreur qu'ils l'avaient vu se rendre en Judée (Jean XI, 8). Combien plus ne devaient-ils pas trembler à l'idée de le voir aller à Jérusalem et y passer *la nuit* sept fois de suite, à cause de la fête! Mais la loi était formelle. Et, par leurs timides délais contraires à leur devoir (Jean XI, 9 à 10), ils n'avaient fait que compromettre davantage leur Maître, dont ils *savaient* le *danger* et la résolution de ne point se laisser détourner par quoi que ce soit de son devoir. Tel est certainement le sens des paroles du verset 2 : « Vous savez que la Pâque est dans deux jours et que « le Fils de l'homme est *livré* (malgré tous vos retards) pour être crucifié. » C'est évidemment un *reproche* plein de calme et de débonnairété et en même temps un rappel *sérieux* au devoir.

Mais, pour comprendre plus clairement encore combien cet avertissement était juste, rappelons-nous que si Jésus ne reculait point devant le devoir, de quelque danger qu'il fût inévitablement entouré, il ne cherchait pas non plus le danger *pour lui-même* et *sans nécessité*. Or, en différant jusqu'au deuxième jour *avant* la fête le commencement des préparatifs *nécessaires* au point de vue de la loi, comme au point de vue des usages imposés par l'autorité légale, que Jésus entendait faire respecter (Matthieu XXIII, 2 et 3), les apôtres s'étaient très probablement enlevé le moyen de trouver à Jérusalem, au milieu de l'encombrement qui y régnait déjà, une maison *convenable*, eu égard aux exigences religieuses, et cependant *sûre*, où la fidélité veillât à la porte. C'est ce qui explique les directions, tout au moins *particulières*, qu'ils réclamèrent à ce sujet. D'ailleurs, la maison trouvée, il fallait ce même jour, qui était le 13 de Nisan, accomplir les soins de propreté auxquels un Juif ne *manque jamais* aux approches d'une fête, quelque magnificence qui règne dans sa demeure. La prudence commandait également d'acquérir, dès la même époque, l'*agneau pascal* pour être sûr qu'il remplissait les conditions légales (Ex. XII, 5 à 7), et l'avoir sous la main dès la journée du 14, quand il s'agirait d'aller le faire égorger, de trois à six heures de l'après-midi, dans le parvis du temple affecté à cet usage. Et sans parler de la provision *considérable* de pains sans levain qu'il y avait à faire pour les huit jours de la fête et que toute famille en Orient fabrique *elle-même* d'avance, parce que plus tard il n'est plus temps, il y avait encore à accomplir une autre pratique, à *purifier la maison du levain*, cérémonie consistant à rechercher, dès le *coucher du soleil* du 13 ou au commencement du 14, tous les restes du pain levé qui peuvent se trouver dans la maison, à les joindre aux débris du dernier repas qui se fait encore avec du pain levé dans cette soirée et à les brûler dans la matinée suivante *hors de la maison*,

afin que l'agneau, qui doit être égorgé dans l'après-midi de ce même jour, ne soit pas immolé sur du pain levé (Ex. XXIII, 18). Les détails de cette cérémonie ne sont pas énoncés dans la loi, mais l'ordre de bannir tout pain levé de la maison, pendant les sept jours de la fête, y est exprimé sous les peines les plus sévères. Quant à la manière dont l'exécution en a été réglée, elle est la même chez les Juifs de tous pays, preuve de la haute antiquité qu'ils lui attribuent et qu'ils distinguent fort bien d'autres pratiques contraires à la loi, mais motivées pour eux par la ruine du second temple.

D'ailleurs nous connaissons assez les scribes du temps de Jésus-Christ pour ne pas douter qu'ils n'eussent dès lors disposé les choses de cette manière, sans qu'il fût possible à personne de s'en affranchir. — Quoi qu'il en soit du reste de ce dernier détail, nous en savons assez maintenant pour voir toute la portée des paroles contenues dans le verset 2. C'était tout à la fois un reproche indirect et un ordre formel, qui réclamait une exécution immédiate. Par conséquent, il convient, en traduisant le verset 17, de lui donner une forme qui fasse voir sa liaison *intime* avec le verset 2 et de le rendre de l'une des manières indiquées ci-dessus, mais surtout de la seconde qui nous paraît préférable : « Les disciples s'approchèrent donc de Jésus, au sujet du premier jour des pains sans levain, lui disant : Où veux-tu que nous allions te faire les préparatifs, etc., etc. »

De cette interprétation, que la langue autorise et que le contexte commande, il résulte que le dernier repas de Jésus avec ses disciples a eu lieu le soir même du jour où ils reçurent l'ordre d'aller faire les préparatifs et dès lors vingt-quatre heures avant celui où se mangeait l'agneau pascal, cette introduction solennelle de la grande fête des Juifs. Cette manière de voir n'est d'ailleurs pas contredite par ces paroles du verset 19 : « Les disciples firent comme Jésus leur avait ordonné et ils préparèrent la Pâque. » Ce mot de Pâque ne s'entend pas seulement de l'agneau pascal proprement dit, que les apôtres préparèrent du reste autant que possible, ainsi qu'il a été dit, et qu'ils tinrent prêt à être égorgé le lendemain, mais de la fête en général qui durait une semaine entière et embrassait nombre de détails divers énumérés plus haut. Et comme il n'est pas dit, soit directement, soit indirectement, que Jésus ait mangé en effet l'agneau pascal, nous avons le droit de nous en tenir à notre interprétation comme réunissant toutes les conditions que la science a droit d'exiger. Donc Matthieu, aussi bien que Marc lui-même, auquel on peut appliquer les mêmes considérations, se trouve d'accord avec saint Jean. Il suffit, pour rendre cet accord sensible, de restituer à l'auteur sacré sa véritable pensée par une traduction plus fidèle. Et par conséquent l'hypothèse d'un remaniement du texte hébreu de Matthieu par son traducteur grec est tout au moins inutile, quand même elle ne serait pas dangereuse.

J'abandonne avec confiance, Monsieur, ces considérations à vos lu-

nières comme à votre amour bien connu pour la vérité. J'aurais voulu pouvoir les présenter sous une forme moins imparfaite. Mais je ne puis donner qu'en proportion de ce que j'ai reçu, sans être dispensé pour cela de communiquer ce qui m'a été confié du dépôt sacré de la vérité. Quelque faible que soit mon lot, j'ai dû faire part à qui de droit du résultat de mes recherches, puisque, par la grâce de Dieu, elles m'ont été utiles et ont affermi en moi la conviction, déjà ancienne, qu'une étude approfondie et sérieuse de la Parole divine mettra toujours à nu la vanité des attaques de ses adversaires. Le ciel et la terre passeront avec les vains systèmes des hommes ; mais la Parole de Christ ne passera point.

Je demeure, Monsieur, votre bien dévoué en ce divin Seigneur et Sauveur.

J. COYNE, pasteur ¹.

¹ Un intérêt douloureux s'attache à ces pages, car l'excellent pasteur qui les a écrites a été depuis lors retiré de ce monde. Nous avons d'autant plus désiré publier cet article qu'il discutait notre opinion personnelle sur un point très grave de la critique sacrée. Nous aurons l'occasion d'y revenir. (*Réd.*)

NOUVELLE INTERPRÉTATION

DU PSAUME LXVIII^e.

« Ce n'est pas une tâche facile », dit le célèbre et sagace hébraïsant M. Hitzig, « que de se rendre maître de ce Titan. » Il a résisté jusqu'ici à toutes les interprétations; M. Reuss s'est chargé de le montrer il y a déjà quelques années au public allemand¹. Mais il ne nous paraît pas que le savant professeur de Strasbourg ait été beaucoup plus heureux que ses devanciers; il a prouvé, une fois de plus, que la critique est aisée.... Depuis lors, les travaux entrepris sur ce sujet n'ont pas fait avancer considérablement la question. Quelques passages ont été éclaircis, quelques obscurités de détail ont disparu; on a mis en avant des conjectures ingénieuses; mais le psaume lui-même dans son ensemble est demeuré une énigme. On l'a tour à tour attribué à David avec la tradition, transporté à l'époque des Maccabées ou à une époque antérieure: les allusions historiques sont demeurées à peu près inintelligibles. Quant aux difficultés grammaticales et linguistiques, elles fourmillent. On n'y rencontre pas moins de treize mots qu'on chercherait en vain ailleurs. La langue a ce caractère étrange, le style ce mouvement saccadé, qui semblent particuliers aux vieilles poésies. Les constructions sont peu ordinaires; les ellipses paraissent fréquentes. De plus, les réminiscences sont nombreuses, et il y en a probablement beaucoup plus que nous ne pouvons en constater. Le début est emprunté à Moïse, le commencement de la troisième strophe au chant de Deborah, etc.

On sait qu'il s'est formé à Londres une société nommée *the Alpine Club*,

¹ Der 68. Psalm. Ein Denkmal exegetischer Noth und Kunst zu Ehren unserer ganzen Zunft. Jena, 1851. — Il ne compte pas moins de quatre cents interprétations différentes.

qui a juré de gravir tous les sommets des Alpes, et dont les membres rivalisent de courage et d'audace. S'il est quelque pic escarpé, perdu dans l'espace, réputé inaccessible et « vierge de pas humains », c'est là que les hardis voyageurs affluent en foule. Les premiers reconnaissent le terrain, les seconds s'égarent, d'autres périssent. A la fin, un de leurs compagnons plus heureux trouve le passage, unique peut-être, qui peut conduire à la cime orgueilleuse, et plante triomphalement le drapeau britannique sur la plus haute pointe. A lui l'honneur du succès. Mais cet honneur ne lui appartient qu'à moitié; pour être juste, il faut rendre aux pionniers obscurs qui l'ont précédé la part qui leur en revient; au fond, ce sont eux qui, par leurs essais infructueux, ont montré à leur successeur le véritable chemin. — Cette image me paraît s'appliquer aussi exactement que possible à notre sujet; et le poète, qui était si vivement frappé de la beauté majestueuse des « hautes cimes » de l'Hermon, cette « montagne de Dieu », ne l'aurait sûrement pas reniée. Le psaume soixante-huitième est le mont Blanc de l'exégèse, j'entends le mont Blanc avant M. de Saussure.

La pensée générale est claire: « Dieu se lève, ses ennemis sont dispersés; Dieu conduit son peuple à travers le désert, il écrase les peuples cananéens. En conséquence les rois lui paieront tribut ou lui apporteront des offrandes à Jérusalem. Donnez gloire à Dieu! » Mais cela ne nous suffit pas. Le commencement et la fin sont lumineux, il est vrai; mais tout le milieu, c'est-à-dire près des trois quarts du psaume, demeure dans d'épaisses ténèbres.

Suivons donc pas à pas la pensée du poète; tenons compte des indications sûres, en laissant de côté celles qui sont douteuses. Pour éviter tout préjugé, adressons-nous au texte, et au texte seul.

La suscription nous apprend que ce psaume est de David. Il est manifeste cependant qu'il diffère beaucoup de ceux qui lui sont attribués dans le recueil. Mais ce n'est pas là une raison pour nous faire mettre en doute la vérité de cette indication. La complainte qu'il chanta sur la mort de Saül et de Jonathan (2 Sam. I) et « les dernières paroles » qu'il prononça (2 Sam. XXIII) en diffèrent bien plus encore; il n'y a cependant pas de motif sérieux de lui en refuser la composition. La divergence de style et de manière s'explique par celle des sujets. Le psaume XVIIIe, qui est aussi attribué à David par sa suscription et par le livre de Samuël (2 Sam. XXII), offre d'ailleurs des points de ressemblance assez frappants avec celui qui nous occupe. Nous maintenons donc cette indication jusqu'à nouvel ordre, et nous ne l'abandonnerons que pour des raisons graves. Les titres des psaumes ne sont probablement pas infaillibles, puisqu'ils ne proviennent évidemment pas des auteurs eux-mêmes. Mais ce sont des renseignements précieux dont on doit admettre l'exactitude jusqu'à preuve contraire. Cette preuve existe-t-elle dans l'espèce? Au premier abord, il semble que oui. Il est dit versets 29 et 30 :

Tu as fait cela pour nous
 30 de ton temple sur Jérusalem
 A toi les rois apporteront des offrandes.

Tout le monde sait que le temple de Jérusalem fut bâti après la mort de David. Mais il est manifeste que la ponctuation massoréthique est défectueuse. Que signifierait le verset 30 pris à part? Rien. Les rois des peuples ne peuvent pas partir du temple de Jérusalem pour porter leurs présents à Dieu, ni les offrir, comme traduit Delitzsch, *par crainte de son temple!* Il est donc clair qu'il faut rattacher le commencement du verset 30 au verset précédent. Cela n'avancerait à rien, si « de son temple » et « sur Jérusalem » devaient demeurer réunis. Mais nous pouvons les séparer en attribuant le premier au verset 29 et le second au verset 30 :

Tu fis cela pour nous de ton temple :
 sur Jérusalem les rois t'apporteront des offrandes.

Le temple de Dieu n'est plus alors le temple en pierres bâti par Salomon, mais le palais spirituel et céleste où Jéhovah trône dans la gloire (XXIX, 9, etc.). Remarquons aussi qu'à côté de ces rois qui doivent rendre hommage au Dieu national du peuple d'Israël, l'Égypte et Koush (l'Éthiopie) sont seules mentionnées. Pourquoi pas aussi l'Assyrie? Ne serait-ce pas que cette puissante monarchie n'avait pas encore apparu à l'horizon? et cette considération ne nous ramène-t-elle pas aux premiers temps de la royauté israélite?

1^{re} STROPHE.

- 2 Dieu se lève :
 ses ennemis se dispersent,
 et ses hâisseurs s'enfuient devant sa face.
- 3 Comme se dissipe la fumée, tu (les) dissipes;
 comme la cire se fond au feu,
 les méchants périssent devant Dieu.
- 4 Mais les justes se réjouissent,
 ils s'égayent devant Dieu,
 et sont transportés d'une vive allégresse.

Le premier *tristique* est emprunté à Nombr. X, 35: « Quand l'arche partait, Moïse disait :

Lève-toi, Jéhovah!
 et que tes ennemis se dispersent,
 et que tes hâisseurs s'enfuient devant ta face. »

Si notre texte porte *Dieu* au lieu de *Jéhovah*, c'est parce que le compilateur du 2^{me} livre des psaumes, dont le 68^{me} fait partie, a presque partout remplacé le nom de *Jéhovah* par celui d'*Elohim*. La même observation se reproduira plus loin. — Le texte de Moïse prouve qu'il ne faut pas traduire :

Que Dieu se lève!
 que ses ennemis se dispersent! Etc.

Car il nous faudrait pour cela les formes plus brèves יִנְכֹסוּ יִפְּצוּ יִקְרֹוּ. La triple répétition des formes longues avec ו יִקְרֹוּ, etc.) indique suffisamment que nous n'avons pas ici un futur *volontatif*, mais un futur *descriptif*, comme XVIII, 38: « Je poursuis mes ennemis, je les atteins », etc. S'il en était autrement, si cette dispersion des ennemis n'était qu'un vœu, un désir, si elle n'était pas déjà un fait accompli, le poète ne pourrait pas ajouter immédiatement :

2° STROPHE.

- 5 Chantez à Dieu, psalmodiez son nom !
frayez la voie à celui qui chevauche dans les plaines !
Iâh est son nom : égayez-vous devant lui.
- 6 Le père des orphelins
Et le défenseur des veuves,
c'est Dieu dans sa demeure sainte,
- 7 Dieu qui donne une habitation aux solitaires,
qui délivre les captifs (et les rétablit) dans la prospérité;
les rebelles seuls restèrent dans la région brûlante.

La citation de Moïse aurait déjà pu nous faire soupçonner de quel côté se dirigeait la pensée du poète. C'est vers le désert, vers Sinâï (versets 9 et 18). Elle s'y engage maintenant tout à fait. « Celui qui chevauche à travers les plaines, » c'est Dieu qui partit du Sinâï avec son peuple au milieu de ses chariots sans nombre (verset 18a). L'expression « frayez la voie » est très usitée dans les prophètes (Esaïe LVII, 14, etc.). Dieu est le père de son peuple orphelin, de sa nation veuve ; il délivra ses captifs de la servitude d'Égypte ; il demeure au milieu d'eux dans l'arche ; de solitaires et nomades qu'ils étaient, il les rendit habitants d'une contrée tranquille et fertile ; toutefois les rebelles qui se révoltèrent contre lui dans le désert n'eurent pas part à ses bienfaits : leurs cadavres restèrent étendus sur le sable brûlant. — Les deux premières strophes paraissent formées sur le même rythme ; elles sont composées également, chacune de trois tristiques. La troisième prend une autre tournure prosodique. Le psalmiste entre décidément dans son sujet :

3° STROPHE.

- 8 O Dieu ! quand tu sortis à la tête de ton peuple,
quand tu marchas dans la contrée stérile, Sélâh,
- 9 La terre trembla, les cieux mêmes coulèrent
..... devant Dieu,
ce Sinâï devant Dieu, Dieu d'Israël.
- 10 D'une pluie de bienfaits tu arrosais, ô Dieu, ton héritage,
et fatigué, tu le soutins.
- 11 Ta nourriture lui rendait ses forces,
tu servais ton bien au (peuple) malheureux, ô Dieu.

Les deux premiers versets paraissent empruntés au chant de Deborah (Juges V, 4 et 5) :

- 4 O Jéhovah ! quand tu sortis de Séir,
quand tu marchas dans les champs d'Edom,
La terre trembla, les cieux aussi coulèrent,
les nuages aussi coulèrent d'eau,
- 5 Les montagnes s'ébranlèrent devant Jéhovah,
ce Sinâï devant Jéhovah, Dieu d'Israël.

Même substitution du nom de Dieu à celui de *Jéhovah*, et pour les mêmes motifs qui nous sont malheureusement inconnus. — Si nous avons marqué par des points l'espace occupé dans le livre des Juges par près de deux vers omis dans ce passage, ce n'est pas que nous croyions que le texte de ce dernier ait subi quelque mutilation. Pourtant on voit l'inconsistance qui est résultée du rapprochement de deux mots primitivement séparés. Que les montagnes tremblent de terreur devant *Jéhovah*, cela se comprend, c'est une image très fréquente dans la poésie hébraïque. Mais que les cieux laissent tomber l'eau des nuages par suite de la frayeur que Dieu leur inspire, c'est ce qui s'explique moins facilement. — L'expression « *ce Sinaï* » n'est vraisemblablement pas plus originale dans le cantique de *Déborah* que dans le psaume. Elle ne s'explique d'une manière satisfaisante que si l'on suppose qu'elle se trouvait primitivement dans un chant composé lorsque le peuple d'Israël était encore, sinon en vue, du moins dans le voisinage du mont Sinaï. David n'aurait pas alors copié *Deborah*, mais imité cette vieille poésie ; et si son texte est moins complet que celui de la guerrière, il se pourrait bien qu'au début il fût plus exact ; car on ne comprend pas trop comment Dieu partant de Séir ou d'Edom fit trembler le Sinaï.

Les futurs qui suivent doivent se rendre par l'imparfait, à cause du sens d'abord, et ensuite, parce qu'ils alternent avec des parfaits. Ces « bienfaits » sont spécifiés dans le v. 11. Il contient une allusion à la manne, aux cailles et en général aux moyens de subsistance que Dieu fournit à son peuple dans le désert. Seulement les locutions employées sont assez obscures et supportent plusieurs interprétations. On peut d'abord traduire ainsi le premier vers :

Ton armée habita en elle (dans la contrée stérile).

Mais le pronom est trop éloigné de son substantif ; il ne peut se rapporter qu'à « héritage, » qui est en hébreu du genre féminin ; et croire, avec M. Delitzsch, que l'héritage de Dieu signifie le pays de Canaan, c'est méconnaître la gradation et l'enchaînement des pensées. On peut traduire encore avec M. Hupfeld :

Ton gibier habita près de lui.

Ce serait alors une allusion positive aux cailles qui s'abattirent sur le camp d'Israël. Mais il serait étrange que la manne ne fût pas mentionnée, elle qui fut la véritable nourriture des Israélites dans le désert, tandis que les cailles le seraient, elles qui ne furent qu'une exception et qui attirèrent sur eux de si grandes calamités. Il me semble que *יָהָה* qui s'emploie poétiquement pour *יָיִה*, *vie*, a plutôt ici le même sens que ce dernier mot dans Prov. XXVII, 27 et que le grec *βίος* dans le récit de la veuve donnant une pite : *subsistance, nourriture, aliments* ; l'expression *gagner sa vie* s'en rapproche de très près. L'expression *יָסְבוּ-בָהּ* (habita près de

lui) ne me plaît pas non plus, quoiqu'elle s'accordât beaucoup mieux avec notre interprétation du mot מִיָּה qu'avec la précédente; car les caïlles n'habitèrent pas d'une manière permanente avec les Israélites, tandis que cela pourrait se dire, à la rigueur, de la manne. Le sens général de la pensée, le verbe qui précède et celui qui suit nous engagent à lire, par la simple interversion de deux lettres, יִשְׁוֹבֶהָ (cp. XXIII, 3) :

Ta nourriture lui rendait ses forces.

Il est vrai qu'il y a une différence de genre entre le substantif et le verbe ; mais le texte massorétique n'échappe pas à cette objection, si c'en est une ; et il a de plus, une différence de nombre, ce qui, joint ensemble, me paraît grave. Notre conjecture a donc le double avantage de supprimer une difficulté et de donner un sens plus satisfaisant et mieux approprié au contexte. — Le vers suivant a reçu aussi diverses explications. Mais celle que nous avons adoptée nous paraît seule justifiée ; שָׁרַף הָיָה veut dire *servir* quelqu'un à table (1 Chron. XII, 39 ; Ps. LXXVIII, 20). Il est vrai que dans ce dernier passage, qui est tout à fait parallèle au nôtre, le verbe est construit avec l'accusatif de l'objet servi (la viande), et que je ne connais pas d'exemple où il soit construit avec שָׁרַף ; mais je ne pense pas que ce soit là une objection sérieuse.

4^e STROPHE.

En abordant la quatrième strophe, nous allons nous enfoncer au plus profond du labyrinthe. Orientons-nous avant d'y entrer. Le peuple est en marche ; il est parti avec Jéhovah du Sinaï, il se dirige vers Canaan. Le poète vient de décrire les bénédictions dont Dieu le comblait dans le désert. Il se trouve donc en ce moment ou à l'orient du Jourdain au moment de passer ce fleuve, ou à l'occident après l'avoir passé.

Après avoir fait une mention sommaire des grâces que Dieu fit à son peuple dans le désert, le poète aborde enfin la grâce la plus signalée et celle qu'il avait exclusivement en vue dès le commencement du cantique : la défaite des ennemis, la conquête du pays de Canaan. Il s'engage alors dans le récit d'une bataille qu'il met dans la bouche des « messagères » de la victoire et qui est certainement aussi confus que dut l'être la mêlée elle-même. Qu'on en juge :

- 12 Le Seigneur donne l'hymne ;
les messagères (sont) une grande armée :
- 13 « Les rois des armées fuient, ils fuient,
et l'habitant de la maison partage le butin.
- 14 Si vous êtes couchés entre les parcs,
des ailes de colombe convertie d'argent
et son plumage d'un jaune d'or...
- 15 Pendant que le Tout-Puissant dispersait les rois en elle,
il neigeait sur le Szalmon.

Observons d'abord qu'il doit être question ici de quelque bataille décisive et gigantesque à la suite de laquelle les Israélites furent définitive-

ment affermis dans le pays de Canaan. Par là se trouve écartée une supposition bien naturelle et qui nous serait probablement venue à l'esprit en lisant le v. 16, où il est parlé de la montagne de Bashan. Nous aurions pu supposer que ces « messagères » célébraient la défaite du géant Og, roi de Bashan. J'ai suivi un moment cette voie et la suite m'a montré que j'avais fait fausse route. Le peuple a donc passé le Jourdain. Il a pris Jériko, il a brûlé Aï. On sait qu'à la nouvelle de la destruction de ces deux villes, les Cananéens du Sud se liguèrent, marchèrent sous la conduite d'Adoni-Szèdek, roi de Jérusalem, contre la ville de Gabaon qui avait fait alliance avec les Hébreux, et furent complètement battus par Josué. Cette victoire eut un immense résultat ; mais ce n'est évidemment pas d'elle qu'il s'agit ; il n'y a rien de commun entre elle et la montagne de Bashan. Mais à peine Josué avait-il achevé de soumettre les villes du Sud qu'il dut se porter avec toute son armée vers le Nord, où une ligue plus formidable encore que celle d'Adoni-Szèdek venait de se former à l'instigation de Iabin, roi de Khaszor, dont le royaume paraît avoir longtemps exercé une sorte de suprématie sur les royaumes voisins. D'après Josèphe, cette Khaszor était située au nord du lac Mérom (Samo-chonites). « Iabin fit appel à Iobab, roi de Madon, au roi de Shimron, au roi d'Akshaph, aux rois du Nord dans la montagne, et dans la plaine (עֲבֵתָהּ) au sud de Kinnarot (Génésareth) et dans la plage (חֹמֶת) et dans les collines de Dor, du côté de la mer (occident) : les Cananéens d'orient et d'occident (mer), les Amoréens, les Hétiens, les Perizziens, les Jebou-siens dans la montagne, et les Héviens au pied de l'Hermon dans le pays de Miszpah. » (Josué XI, 1-3.) Josué de son côté marcha contre eux avec tous les hommes capables de porter les armes. Le livre sacré appelle l'armée des ennemis « un peuple immense, nombreux comme le sable qui est au bord de la mer. » A l'approche de l'armée israélite, elle avait concentré ses forces au nord-ouest du lac Mérom, pour garantir la métropole. Les Hébreux fondirent sur leurs ennemis à l'improviste, en firent un grand carnage et « les poursuivirent jusqu'à Sidon la Grande, et jusqu'à Misrephot-Maïm et jusqu'à la vallée de Miszpèh à l'orient » (v. 8). Josué revint alors sur ses pas, s'empara de Khaszor, la brûla, « tua son roi par le glaive » et fit passer tous ses habitants au fil de l'épée (v. 10 et 11). Puis il prit toutes les villes environnantes, massacra leurs habitants, fit un butin immense de richesses et de troupeaux, et étendit ses conquêtes « depuis la montagne Pelée qui monte vers Séir jusqu'à Baal-Gad, dans la vallée du Liban au pied du mont Hermon ; il prit et tua tous leurs rois » (17). Mais après la grande défaite du lac Mérom, la résistance des rois alliés se prolongea longtemps encore, car Josué leur fit la guerre pendant « des jours nombreux. »

Essayons maintenant d'expliquer notre texte en le rapprochant de ce récit. Il me paraît d'abord peu naturel de dire : « les messagères (sont) une grande armée. » Le nombre des messagères ne fait rien à l'affaire, et

cette expression serait en tout cas d'une exagération inouïe. Nous faisons donc du v. 12 un seul membre :

12. Le Seigneur donne l'hymne des messagères de la grande armée,

c'est-à-dire de l'armée israélite qui comprenait tous les hommes valides. C'est bien Dieu en effet qui leur fournissait leur cantique (cp. XXII, 26), car c'est lui qui avait « livré les ennemis entre les mains » des vainqueurs (Josué XI, 6). Voici maintenant l'hymne qui commence :

13^a « Les rois des armées s'enfuient, s'enfuient.

Cela est clair, mais le reste ne signifie rien, absolument rien : « Et l'habitante de la maison partage le butin. » Est-ce que les matrones, qui étaient restées dans leurs maisons pouvaient partager le butin sur le champ de bataille ? Où voit-on que ce soin fût attribué à des femmes ? C'étaient les chefs qui faisaient la répartition. Ce qui suit est tout simplement absurde, un assemblage de mot sans queue ni tête : « Si vous êtes couchés entre les pares, les ailes d'une colombe, etc..., pendant que le Tout-Puissant, etc. » Ici remarquons que, par la nouvelle ponctuation que nous avons adoptée, la première moitié du v. 13 est devenue le second membre d'un distique dont le v. 12 est le premier, qu'ainsi 13^b peut devenir le premier membre d'un second distique, dont le second sera ce commencement du v. 14 que nous ne savons autrement à quoi rattacher. Ainsi :

13^b Et l'habitante de la maison partage le butin,

14^a Si (ou : ou) vous êtes couchés entre les pares.

On sait que **DN** (*si*) s'emploie aussi pour dire *ou* dans le second membre d'une phrase interrogative. Essayons :

13^b Et, toi qui habites des maisons, tu partageais le butin,

14^a ou vous étiez couchés entre les pares :

b — Des ailes de colombe, couverte d'argent,

c et au plumage d'un jaune d'or... »

15^a Pendant que le Tout-Puissant dispersait les rois?...

Ne semble-t-il pas que l'idée se dégage ? Qui est cette paresseuse qui, pendant que tout Israël est dans ses tentes, s'amuse à partager son butin ou à s'étendre tranquillement auprès des claies de ses troupeaux ? C'est manifestement la tribu de Ruben, celle de Gad et la demi-tribu de Manassé, qui, ayant beaucoup de troupeaux, avaient demandé à Moïse et obtenu la possession du territoire à l'orient du Jourdain conquis sur Sikhon, roi des Amoréens, et Og, roi de Bashan (Nombr. XXXII). Deborah leur reprochera plus tard, presque dans les mêmes termes, de n'avoir pas pris part à la bataille du torrent de Qishon où périt Sisera (Juges V, 15-17) :

Près des fleuves de Ruben,
grandes consultations!...
Pourquoi es-tu resté assis entre les parcs,
à écouter les sifflements des troupeaux?
Aux fleuves de Ruben
grandes délibérations!...
Galaad demeura au delà du Jourdain.

Il est vrai que ces tribus avaient promis de passer en armes dans le pays de Canaan et d'aider leurs frères à conquérir le territoire. Mais, après avoir pris part à la conquête de Jériko et d'Aï, et surtout à la bataille formidable qui amena la reddition de toutes les villes du Sud, ils durent se sentir dégagés de leur promesse. Leurs établissements à l'orient du Jourdain ne pouvaient d'ailleurs se passer de défense. Les Amorréens, les peuples de la Batanée n'avaient pas été tellement écrasés qu'ils ne fussent en état de prendre une terrible revanche en l'absence des hommes de guerre. Les Moabites étaient puissants; il était à craindre qu'ils ne saisissent cette occasion pour reconquérir le territoire que Sihon leur avait jadis enlevé et que les Israélites avaient à leur tour enlevé à Sihon. Il est donc très probable qu'un grand nombre de Rubénites et de Gadites retournèrent sur les bords de l'Arnon et du Jabboq, pour protéger leurs familles et leurs possessions. Ce qui semble indiquer qu'un certain nombre d'entre eux était resté, c'est que « les messagères » ne nomment pas ces tribus comme Deborah et se contentent de cette désignation générale : « celle qui habite la maison », par opposition aux gens de guerre qui habitent des tentes. On dirait qu'elles veulent éviter d'exciter la susceptibilité des enfants de Ruben, de Gad ou de Manassé qui pourraient se trouver dans « la grande armée ». Mais quelle amère ironie à l'adresse de ceux qui l'ont abandonnée! Ils partageaient leurs terres, leurs dépouilles!... ou même, ce partage était déjà fait; ils étaient couchés sur le dos à côté des cloisons de leurs troupeaux!... ils regardaient voler les oiseaux : Ah! voilà une colombe!... ses ailes sont blanches comme de l'argent!... et son plumage, quels reflets jaunes-verts!... comme de l'or!... » Et cela, « pendant que le Tout-Puissant dispersait les rois!... » Ils disaient ces niaiseries, tandis que leurs frères étaient engagés dans une lutte terrible et formidable!...

On peut nous faire ici trois objections :

1^o L'interrogation n'est pas exprimée dans le premier membre. Mais on sait qu'elle est fréquemment supprimée en hébreu. Avec cette tournure de phrase il était impossible de faire autrement. Enfin l'ironie ne procède pas précisément par interrogation, mais plutôt par supposition : « Tu partageais sans doute le butin...? »

2^o Un mot précédé de *et* (et) ne peut pas être un vocatif. — Et pourquoi? Cela a lieu dans toutes les langues, et je ne vois pas pour quelle raison l'hébreu serait excepté. Au reste, quoi qu'on en dise, Ps. XLV, 13 doit se traduire ainsi et ne peut pas se traduire autrement :

Et, fille de Tyr, avec des présents
Les plus riches citoyens brigueront ta faveur.

3° Il faudrait תְּהַלִּי et non pas תְּהַלֵּךְ. — Oui, si c'était positivement une femme qui fût interpellée. Mais ce sont au contraire des hommes. « Les messagères » ne reprocheraient pas apparemment aux femmes rubénites et gadites de n'avoir pas quitté leurs foyers pour venir leur porter secours.

On ne saurait donc élever contre notre interprétation d'objection sérieuse; et quand même ce que nous allons ajouter sur les deux derniers mots de ce difficile passage paraîtrait hasardé à plus d'un lecteur, j'estime que le sens général en est acquis désormais à la science.

Pendant que le Tout-Puissant dispersait les rois en elle,
il neigeait sur le Szalmon.

Le Szalmon est une petite montagne jadis boisée, au sud de Shekem (Sichem), où il ne neige que lorsqu'il neige partout ailleurs. On ne voit pas pourquoi il en serait question ici. Wetzstein s'imagina que ce mont Szalmon, qui devait être haut, puisque le poète avait remarqué ses neiges, était « identique avec le Tell-Jeineh, le plus haut sommet des montagnes du Haurân. » M. Van de Velde a adopté son opinion. La vérité est qu'il n'y a aucune raison de croire que ce soit cette montagne-ci plutôt que celle-là, puisque tout ce que nous en savons repose uniquement sur notre passage, lequel n'était pas lumineux jusqu'ici, on a pu en juger. — Je laisse de côté toutes les interprétations : « La terre couverte de cadavres était blanche comme le Szalmon quand il neige, etc. » Ce sont des imaginations à l'appui desquelles on peut citer de beaux vers de Virgile ou d'Ovide : *Campi ossibus albert. Humanis ossibus albet humus*. Mais ce sont de pures imaginations. La grammaire s'oppose absolument à de pareils tours de force, à de si gigantesques ellipses. — Je reprends le texte. « Pendant que le Tout-Puissant dispersait les rois *en elle*. » Pourquoi *en elle*? Il n'y a aucun substantif auquel ce pronom puisse se rapporter. On dira peut-être que, dans la vieille poésie que David cite ici, il y en avait un. C'est une supposition tout à fait arbitraire; et c'est attribuer à un grand poète bien peu de jugement. Pour moi, j'en conclus que בָּהּ (en elle), qui n'a aucun sens dans le premier membre, appartient au second. Cela fait, je remarque qu'en le réunissant au mot suivant, on aurait une forme grammaticale tout à fait analogue à celle du premier membre, et que, par suite, la pensée qu'elle exprime doit être analogue aussi. Si les Massorèthes l'en ont séparé, c'est probablement parce que le même mot se lisait déjà, du moins d'après eux, au verset 11. Le premier mot (בִּהְתְּשִׁלָּה) est donc le pendant de « Tandis que (le Tout Puissant) dispersait », et le second (בְּצִלּוֹנָהּ), du mot « rois. » Ici je me souviens que, dans le Ps. CVI, 7, un copiste a fait une faute et a écrit ם au lieu de ון :

צִלְיָם

Et ils se révoltèrent *sur la mer*, près de la mer des algues.
tandis qu'il faut traduire évidemment comme s'il y avait :

צִלְיוֹן

Et ils se révoltèrent *contre le Très-Haut*, près de la mer des algues,

Je me dis qu'après tout il se pourrait bien qu'un copiste eût fait ici la faute inverse et eût écrit *sur le Szalmon* au lieu de *בְּצֶלְכֶם*, comme au Ps. LXXIII, 20 :

Tu méprises leur apparence vaine,

où ce mot s'applique également à une défaite. Cette expression n'est pas fréquente, et c'est précisément pour cela que le copiste s'est trompé. Comme immédiatement après il est parlé de *montagne*, il a cru que le Szalmon ne serait pas déplacé en si haute compagnie. Il ne s'agit donc plus que de trouver dans *בְּרִישָׁתִי* le sens de *vaincre*. Nous aurons d'autant moins de scrupules à modifier pour cela quelques lettres, s'il le faut, qu'un verbe dénominatif formé du mot *neige* est sans exemple dans l'Ancien Testament et que la forme *בְּהִישָׁלִי* est défective. Je lis : *בְּהִישָׁלִי*. Cette racine peu usitée (Deut. XXV, 18) est synonyme de *הִשָּׁל*, *prostravit*, qui s'emploie également avec l'accusatif de l'objet (Exode XVII, 13) ou avec *עַל* (Esaïe XIV, 12). Donc :

Pendant que le Tout-Puissant dispersait les rois,
pendant qu'il triomphait de leur apparence vaine!...

5^e STROPHE.

« La montagne de Bashan est une montagne de Dieu ;
la montagne de Bashan est une montagne à hautes cimes.
Pourquoi regardez-vous de travers, montagnes, hautes cimes,
la montagne que Dieu a choisie pour y demeurer,
oui ! que Jéhovah habitera éternellement ?
Les chariots de Dieu sont innombrables,
des milliers de milliers.

Après avoir reproché leur lâcheté aux soldats israélites qui avaient déserté la cause nationale, l'hymne des « messagères » s'adresse aux ennemis conjurés. « La montagne de Bashan », c'est l'Hermon au pied duquel se trouvait Khaszor, la capitale du royaume de Iabîn, et le centre de la confédération. Nous avons dit que tous les rois du Nord, dans la montagne et même par delà, s'étaient joints à la ligue. C'est donc là une expression poétique très bien choisie pour désigner la confédération elle-même. — Le psalmiste appelle l'Hermon « une montagne de Dieu », c'est-à-dire une haute montagne. Aujourd'hui on dirait en langage vulgaire : « une montagne du diable ». Cela ne plaide pas beaucoup en faveur du sentiment religieux des modernes. Il l'appelle aussi « une montagne à hauts sommets », parce que la chaîne de l'Hermon se compose d'un grand nombre de pics dont les têtes neigeuses se découpent vigoureusement dans l'azur. C'est par le même motif qu'elle est appelée ailleurs les Hermons (Ps. XLII). — On pourrait faire de ces deux premiers vers des vocatifs, avec M. Reuss : « Montagne de Dieu ! montagne de Bashan ! » etc. Mais ce n'est pas nécessaire, et la répétition semble s'y opposer. — « Pourquoi regardez-vous (avec méchanceté du haut de vos cimes) la montagne que Dieu aime pour l'habiter » (littéralement).

Cette montagne n'est pas Sion. Quoique Josué eût conquis Jérusalem, il n'y transporta pas l'arche, ou s'il l'y transporta à la suite ou plutôt à la tête de l'armée, elle ne s'y arrêta pas. Après la pacification, elle fut déposée à Shilo. Pendant la guerre, elle marchait avec les guerriers. Il ne s'agit donc pas ici d'une montagne particulière, mais du pays montagneux où Israël venait de s'établir (cp. Exode XV, 17), et qui est l'image du peuple d'Israël lui-même, comme « la montagne de Bashan » représente la confédération dont elle était le siège. Cette signification est confirmée par ce qui suit : « Oui, Dieu l'habitera éternellement ! » C'est un vrai défi lancé aux Cananéens : Tous vos efforts seront vains, vous ne nous chasserez pas. Or, cela s'explique à merveille, s'il s'agit du pays ; s'il s'agissait d'un lieu spécial, l'assertion aurait bientôt été contredite par les faits. Comme le pronom manque, il est mieux de joindre ce membre de phrase au précédent par le relatif *que*. — Du reste, cette confiance des « messagères » n'est pas téméraire. Elles ne parleront pas aux ennemis du secours spirituel que Dieu accordera à son peuple ; cet argument ne serait pas compris de ceux auxquels elles sont censées s'adresser. Elles feront mieux : « Les chariots de Dieu sont deux myriades, des milliers redoublés. » Les ehariots (עֲרִיּוֹת) désignent à la fois les chars, les chevaux et les soldats ; nous dirions *notre cavalerie* ou *notre artillerie*.

6^e STROPHE.

Il faut décider d'abord si la fin du verset 18 appartient à la cinquième strophe ou à la sixième. Franchement, dans son état actuel, je crois que ni l'une ni l'autre ne s'en soucieraient. La voici :

Le Seigneur (est) parmi eux, le Sinaï (est) dans le sanctuaire.

Que signifie cela ? Le Seigneur est parmi ses chariots, soit. Mais « le Sinaï est dans le sanctuaire » ou « dans la sainteté ? » Il faut être bien habile pour trouver un sens à ces mots. Il y en a qui traduisent : « Dieu (est) parmi eux un Sinaï en sainteté. » Je ne trouve pas cela plus clair. Heureusement Pott a mis en avant une conjecture heureuse. Se fondant sur Deutér. XXXIII, 2, où Moïse dit : « Jéhovah vint du Sinaï, » il lit בְּסִינַי בְּאֵרֶץ אוֹרֶן au lieu de בְּסִינַי : « Le Seigneur vint du Sinaï dans le sanctuaire » ou « dans la sainteté. » C'est déjà beaucoup mieux ; et pourtant, au risque de paraître bien difficile, j'avoue que cela ne me satisfait pas complètement ; car enfin, de quel sanctuaire s'agit-il ? De l'arche ? Dieu y était en Sinaï aussi bien qu'en Canaan. De Guilgal, de Shekem, de Shilo, de Szion ? L'arche n'y était pas encore, ou n'y était pas d'une manière permanente. Je parle dans la supposition (et on va voir si elle est justifiée) que le chant des « messagères » se poursuit encore. Dieu est venu « dans la sainteté, » qu'est-ce que cela prouve dans l'ensemble ? car il s'agit d'une bataille, ne l'oublions pas. Toutefois passons. Sous cette nouvelle forme, le vers ne peut guère se joindre au distique précédent.

Nous en faisons le commencement de la sixième strophe. — Le verset 19 commence ainsi :

Tu montas en haut, tu fis des captifs,
tu levas des tributs parmi les hommes, etc.

Donc Dieu monte en haut, dans les cièux apparemment; il va faire des prisonniers, percevoir des impôts parmi les hommes qui sont dans l'Ém-pyrée, et soumettre les rebelles qui habitent les astres?... Il n'est pas probable. Où donc est-il monté? Dans le haut-pays, à Mérom! C'est là, près du lac Samochonitis, qu'il a vaincu les rebelles cananéens, fait des captifs parmi les gens de guerre et levé des tributs parmi les hommes des villes et des campagnes. Si le point de départ est le Sinaï et le point d'arrivée le lac Mérom ou le haut pays du nord, je ne vois pas pourquoi le point intermédiaire, au lieu d'être un sanctuaire qui n'existait pas, ne serait pas la ville importante de Qèdesb, qui fut peu après assignée aux Lévites, en même temps qu'elle devint une des villes de refuge, et qui était située à l'ouest du lac Mérom, non loin du champ de bataille où furent écrasés les rois cananéens. Pour que l'apostrophe soit moins subite, nous ferons du premier vers un vocatif :

Seigneur, qui vins du Sinaï à Qèdesb,
19 tu montas à Mérom,
Tu fis des captifs,
tu levas des tribus parmi les hommes.

Le dernier vers offre une construction bizarre :

Et même les rebelles pour habiter Jéhovah Dieu.

Que peut vouloir dire cela? Que les rebelles doivent habiter auprès de Dieu, ou que Dieu doit habiter parmi les rebelles? Ces deux sens sont également inadmissibles, et l'on ne comprend guère comment des exégètes sérieux peuvent s'y arrêter. Il est clair que nous devons avoir ici une pensée analogue et parallèle à celle des deux vers précédents. Ewald donne à שָׁבַת le sens de *demeurer tranquille, se soumettre* :

Et les rebelles (eurent) à se soumettre, Jéhovah Dieu!

Cela est infiniment préférable, et je ne doute pas que ce ne soit là, d'une manière générale, le sens vrai. Mais il faut avouer que la racine s'y prête difficilement et que la construction grammaticale n'est guère justifiable. Un verbe au parfait serait bien mieux notre affaire. Je me hasarde donc à changer le י en ו et à lire וְשָׁבַתוּ לַיהוָה. Cette dernière expression, bien connue en hébreu, veut dire à la fois *baiser* et *rendre hommage*, deux sens qui peuvent très facilement se dériver l'un de l'autre. Mais, comme il arrive très souvent, ils se rapportent à deux racines distinctes en arabe, le premier probablement à *nashiqā*, *odoratus est*, en tout cas, le second à *nasaka*, *Dei cultui devotus fuit, Deo servivit*. On voit que le פ hébreu se change en ק dans la racine arabe correspon-

dante. Enfin l'éthiopien *laszaga*, et en arabe les deux formes *laszaga* et *lasiga* signifient également *adhæsit, conjunctus fuit*, sens qui se rapproche beaucoup des deux précédents. Je ne vois donc pas une grande difficulté à admettre que comme le פ hébreu se change en ʔ arabe, le ʔ arabe ait pu se changer en ʔ hébreu. Tous ces verbes, sauf *nashiga, adoratus est*, semblent se rapporter à une seule et même racine primitive avec le sens de *s'attacher à...*, d'où sont dérivés tous les autres. Dans un psaume qui compte déjà 13 ἀπαξ λεγόμενα, il ne serait pas étonnant qu'il y en eût un de plus. Nous traduisons donc :

Et même les rebelles rendirent hommage à Jéhovah Dieu.

Ce sens, comme on le voit, se rapproche beaucoup de celui que propose M. Ewald. Mais il n'offre pas les mêmes difficultés grammaticales, et les rapprochements qui précèdent nous paraissent assez probables pour le justifier au point de vue philologique. — Saint Paul cite une partie de ce passage sous cette forme (Ephés. IV, 8) : Ἀνδράς εἰς ὕψος ἡγχαλῶτευσεν ἀγχαλῶσι· καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Calvin fait remarquer la différence qui existe entre cette traduction et l'original : *non-nihil a genuino sensu detorsisse, ut proposito suo accomodaret*. L'apôtre avait peut-être dans l'esprit la phrase du Targoum : לְהוֹן בְּתִנְיָו יְהוָה לְבָנֵי נַשִּׁי.

Arrivées à la fin de la description de la bataille et de ses conséquences, les messagères s'écrient :

20 Béni soit le Seigneur!

chaque jour Dieu accumule sur nous nos victoires. — Sélâh.

C'est ainsi, je crois, qu'il faut traduire ce passage si controversé. Il forme une conclusion bien appropriée à ce qui précède et prépare en même temps la strophe septième. Il suffit, pour obtenir ce sens, de modifier la ponctuation massorétique. Peut-être faut-il aussi lire le dernier mot au pluriel. Pour l'idée, cp. Ps. XLIV, 1^{re} strophe, dans notre traduction.

7^e STROPHE.

- 21 « Dieu est pour nous un Dieu de délivrances,
et Jéhovah le Seigneur a des issues pour la mort.
- 22 Mais Dieu fracasse le chef de ses ennemis,
le crâne chevelu qui marche avec orgueil dans ses crimes.
- 23 Le Seigneur avait dit : « J'en amènerai de Bashan,
j'en amènerai des profondeurs de l'Occident,
- 24 Afin que tu baignes ton pied dans le sang,
que la langue de tes chiens ait sa part des ennemis. »

J'ai traduit intentionnellement le mot hébreu par le mot français *chef*, qui signifie à la fois prince et tête, comme ראש. Le parallélisme semble bien au premier abord décider en faveur de ce dernier sens; mais comme « le crâne hérissé » s'applique nécessairement à un seul individu, j'incline à croire que ראש a été choisi à dessein pour désigner le chef de la

ligue, Iabîn, roi de Khaszor, qui avait apparemment le malheur d'être un roi chevelu, et que Josué fit mourir en effet. Mais sa mort, comme la victoire, est attribuée à Dieu. Bien plus, c'est Dieu lui-même qui a rassemblé ces peuples; il les a fait venir de Bashan et des profondeurs, non pas de la mer, ce qui est stupide, mais de l'Occident; et, en effet, comme nous l'avons vu, les peuples de l'Est et de l'Ouest étaient accourus en foule à l'appel du puissant roi du Nord. — Il est clair qu'au verset 24 il faut lire וְהָיָה et non וְהָיָה . Le copiste a été induit en erreur par le verset 22.

8^e STROPHE.

25 Ils ont vu tes processions, ô Dieu,
les processions de mon Dieu, de mon Roi dans le sanctuaire.

Les grandes délivrances et les victoires se célébraient par des cantiques et des processions. On se souvient de Miriam et du passage de la mer Rouge (Exode XV), de Deborah et de la défaite de Sisera. Mais dans quel sanctuaire ces processions pouvaient-elles avoir lieu? Pas dans l'arche apparemment. Le temple de Salomon lui-même n'y aurait pas suffi. « Des processions dans la sainteté, » ce n'est pas plus admissible. Il faut traduire comme précédemment :

Les processions de mon Dieu, de mon Roi à Qèdesh.

Comme le lieu où périt Sisera n'était pas éloigné de Qèdesh (Juges IV, 11, 17 et suivants), il est très probable que le cantique de Deborah et de Baraq fut chanté aussi dans cette ville, qui était la résidence de Baraq et, de plus, appartenait aux Lévites. — Il semble qu'avant d'être massacrés, les Cananéens captifs assistèrent à ces fêtes religieuses destinées à célébrer leur défaite.

- 26 Les chanteurs allaient devant,
les musiciens derrière,
au milieu les jeunes femmes battant le tambourin :
27 — « Dans les assemblées, bénissez Dieu le Seigneur, descendant d'Israël ! »
28 Alors, Benjamin le petit qui était à leur tête,
les capitaines de Judah, leur troupe,
les capitaines de Zabulon, les capitaines de Nephtali :
29 — « Ton Dieu a rendu ta puissance assurée!... »

On se demande pourquoi Benjamin, Judah, Zabulon et Nephtali sont seuls nommés, et pourquoi Benjamin « les dominait ¹ ». Tout ce qu'on peut dire sur le premier point, c'est que ces tribus s'étaient particulièrement distinguées dans la bataille. On serait au premier abord tenté de croire qu'il y a ici une influence du cantique de Deborah ou du moins de l'événement qu'il est destiné à célébrer. Baraq avait en effet sous ses ordres dix mille hommes de Zabulon et de Nephtali; il était de la tribu de Nephtali, de Qèdesh; Deborah était de la tribu de Benjamin, — ce qui expliquerait

¹ Je crois qu'il faut lire דָּרַם au lieu de דָּרַם . Cp. Ps. XLII, 5, où il est mieux de lire avec Bleek le pihel אֶחָד . On sait que le participe *kal* tient souvent lieu du participe pihel.

28^a — ; elle fait l'éloge du courage de Zabulon et de Nephtali, — ce qui expliquerait 28^c —. Mais elle ne parle pas de Judah, tandis qu'elle fait mention d'Ephraïm, d'Issakar et de Makir (fils aîné de Manassé) comme ayant pris part au combat. Il ne serait pas très étonnant que la défaite de Iabîn, roi de Khaszor (au pied de l'Hermon), sous Josué, eût été confondue plus tard avec la défaite de Jabin, roi de Khaszor (on ne sait où), sous Deborah. Mais ce serait là, après tout, une pure supposition, et, je le répète, une supposition qui ne rendrait pas compte de tous les faits. Il faudrait, de plus, admettre que « le cantique des messagères » ne fut composé que longtemps après l'époque de « la mère en Israël ». Or, pour peu que notre interprétation soit fondée, il saute aux yeux qu'il fut composé au contraire peu après le grand événement qu'il célèbre. La mention expresse du lac Mérom, de la montagne de Bashan et surtout de la ville de Qèdesh en est la preuve. Un poète postérieur aurait eu difficilement des renseignements aussi précis et aussi exacts. Il n'aurait pas eu l'idée de se moquer de l'égoïsme des tribus à l'est du Jourdain ni surtout de leur demander ironiquement si c'était le partage du butin qui les avait empêchés de prendre part à la bataille. Il n'aurait plus su qui était « le crâne chevelu ». Où aurait-il puisé tous ces petits détails qui indiquent un témoin rapproché des événements, et, je dirais volontiers, une des personnes qui assistèrent à la mémorable bataille du lac Mérom.

Il paraît seulement étonnant que David ait introduit une si longue poésie dans un de ses psaumes. Mais nous avons déjà constaté deux citations incontestables, l'une de Moïse, l'autre de Deborah ou plutôt d'un cantique perdu, composé dans le désert de Sinaï. Les grands génies ont parfois de ces audaces qu'on leur pardonne, parce qu'on sait que s'ils consentent un moment à marcher, tout à coup ils prendront leur essor et s'élèveront d'un vol sublime vers les plus hautes régions de l'art. Qui a jamais songé à accuser La Fontaine et Molière de plagiat? Comme eux, David a « tué son homme » ; et l'on ne sait plus quel est l'auteur de ce beau chant qu'une fantaisie de poète nous a conservé.

Le chœur des chanteurs, des musiciens et des jeunes femmes et celui des chefs des guerriers s'entreprépondaient, comme jadis Miriam et les femmes israélites répondaient à Moïse et aux enfants d'Israël en s'accompagnant aussi de leurs tambours. — עֲנֶה (sans dagueth) n'est pas un impératif défectif de la racine עָנָה, *être fort*, mais un participe passif féminin très régulier de עָנָה, *être en sûreté*. Remarquez l'assonnance עֲנֶה עֲנֶה.

L'hymne des messagères est parvenu à sa fin. Nous le résumons ainsi : 1. Ironie à l'adresse des déserteurs, 2. Défi aux ennemis ligüés, 3. Bataille, 4. Massacre, 5. Processions. On voit que les vieux poètes hébreux n'ignoraient pas la règle de l'unité.

9^e STROPHE.

O Dieu ! voilà ce que tu fis pour nous du haut de ton temple :
à Jérusalem les rois t'apporteront des offrandes.

Ce distique a été expliqué plus haut. La mention de Jérusalem prouve que David reprend maintenant la parole. — הָאֵל pourrait être synonyme du pronom relatif אשר et non pas de הוּא :

O Dieu, qui as agi pour nous du haut de ton temple.

Cette tournure de phrase est peut-être préférable dans l'ensemble. Ce qui suit présente les plus grandes difficultés :

Epouvante la bête des roseaux,
la troupe de taureaux avec les veaux des peuples,
Celui qui se fait fouler aux pieds avec des pièces d'argent...
il dispersa les peuples qui se plaisent aux batailles.
Des grands viendront de l'Egypte;
Koush hâtera ses mains vers Dieu.

Il est clair que le texte ne doit pas avoir été conçu par l'auteur primitif dans cet état d'incohérence. — Mais qui est « la bête des roseaux ? » L'Egypte, dit-on. Et « la troupe de taureaux ? » Peut-être la Syrie. Et « les veaux des peuples ? » On n'en sait rien.

Cette dernière réponse est de beaucoup la plus sage. La seconde est peu exacte; la première est inconcevable. Comment ! on veut qu'à un verset de distance, le psalmiste prie Dieu d'épouvanter l'Egypte, de disperser ces peuples qui se plaisent aux batailles, et lui promette qu'en conséquence des grands viendront précisément de l'Egypte pour l'adorer !... Commençons par nous rendre compte grammaticalement de ce passage ; nous verrons ensuite ce qu'il signifie. — « Celui qui se fait fouler aux pieds avec des pièces d'argent, » c'est, nous dit Gesenius, celui qui vient se prosterner devant Dieu et lui offrir de l'argent. Et ce sont des morceaux d'argent qu'il présente en offrandes ! et Dieu le foule aux pieds !... et le psalmiste prie Jéhovah de le chasser, de l'épouvanter, quand il se présente pour accomplir cet acte de piété et de soumission !... C'est, nous dit M. Reuss, celui qui *pour* de l'argent se soumet à la servitude militaire, ce sont « les troupes de mercenaires venues des steppes de l'Iran et composées de gens de toutes nations. » Mais הָאֵל ne veut pas dire *pour*. D'ailleurs, l'hitpahel de הָאֵל ne peut guère revêtir ce sens ; il veut dire simplement *fouler aux pieds*. Enfin, dans ces deux explications, le parallélisme demeure brisé. Avec Pott et Hupfeld, nous lisons כֹּחַ בְּרַגְלָיו כֹּחַ au lieu de כֹּחַ בְּרַגְלָיו. « Celui qui foule aux pieds ceux qui aiment l'argent » (le pillage). Dans le membre suivant « les peuples qui se plaisent aux batailles » nous donne un parallèle très convenable. Là, au lieu de הָאֵל les Septante ont lu הָאֵל, *disperse* ! Plusieurs exégètes admettent cette conjecture, et, pour mettre partout l'impératif, pensent qu'il faut lire encore הָאֵל au lieu du participe הָאֵל. Mais au lieu de changer ce participe en impératif, ce qui ne peut se faire qu'en portant atteinte au texte des consonnes, pourquoi ne pas changer les deux autres verbes en participes, ce qui n'exige qu'une simple modification de voyelles (הָאֵל, הָאֵל) ?

- A Jérusalem, les rois t'apporteront des offrandes,
 31 A toi qui épouvantes l'armée des roseaux,
 la troupe des taureaux avec les veaux des peuples,
 Qui fonges aux pieds ceux qui aiment l'argent,
 qui disperses les peuples qui se plaisent aux batailles.
 32 Des grands viendront de l'Egypte, etc.

De cette façon la pensée du verset 30 n'est pas interrompue ; elle est reprise au verset 32. — Le participe peut revêtir à la fois le sens du passé et celui du présent. Dans le premier cas, l'armée (ou la bête) des roseaux, — car *תִּרְיָה* signifie l'un et l'autre, — désignerait l'armée des Cananéens, qui s'était concentrée, comme nous l'avons dit au nord-ouest du lac Mérom, ou plutôt spécialement les troupes de Iâbin, roi de Khaszor, dont les états étaient situés au nord de ce lac. Cette expression s'explique parfaitement par la nature des lieux. Robinson, qui les visita en été, évalue à deux lieues la longueur du lac ; mais il ajoute qu'il se prolonge *au nord* par un vaste marais couvert de roseaux, et qui étend sa longueur totale jusqu'à huit ou dix milles anglais. « La troupe de taureaux » indiquerait naturellement les bandes venues de Bashan (cp. XXII) ; et « les veaux des peuples » seraient les diverses peuplades venues du littoral de la mer. Seulement, dans la pensée de David, la victoire de Josué sur les Cananéens ne pouvait guère avoir pour résultat d'exercer *actuellement* une influence quelconque sur l'Egypte et l'Ethiopie. Il s'agit donc ici de victoires remportées par David lui-même. Et, à supposer qu'il ait emprunté ces expressions figurées à une dernière strophe du chant des messagères qu'il n'aurait pas jugé à propos de reproduire textuellement, il leur aura du moins donné une application nouvelle. Or il y a dans la vie du grand roi hébreu un moment où l'on comprend très bien et qu'il ait composé un semblable cantique et qu'il y ait inséré le récit d'une victoire remportée jadis dans les mêmes contrées où il venait lui-même d'écraser ses ennemis : c'est à la fin de la guerre contre les Syriens de Szoba. 2 Sam. X ; cp. aussi VIII, 3-12 ; 1 Chron. XVIII, XIX. Ces métaphores nous paraissent donc désigner les diverses parties de l'armée d'Hadarézer dont le royaume s'étendait du pied de l'Hermon jusqu'au delà de l'Euphrate. Si la position de Kheilam, où David battit son général Shobak (ou Shophak d'après les Chroniques), était mieux connue, on se rendrait probablement un compte plus exact, de la première image. En tout cas il est indubitable que l'armée syrienne comptait dans ses rangs des soldats de Bashan, et « les veaux des peuples » sont sans doute les bandes venues des bords de l'Euphrate. — David se promet qu'à la suite de cette victoire les rois apporteront des présents à Jéhovah et rechercheront son alliance. Il avait sujet de l'exprimer de la sorte, car, à la fin de sa première guerre contre les Syriens de Szoba et de Damas (VIII) ¹, il avait reçu une ambassade du

¹ Je me demande pourtant si 2 Sam. VIII et X ne se rapporteraient pas aux mêmes événements, et si, par conséquent, au lieu de deux guerres contre les Syriens, on ne devrait pas en compter une seule.

roi de Khamat, Toï (ou To ou, d'après Chron.), qui lui envoyait par son fils Ioram (ou Hadoram) des vases d'argent, d'or et de cuivre, que le pieux roi de Jérusalem consacra à l'Eternel, avec tout l'or et l'argent qu'il avait enlevé aux Syriens, aux Moabites, aux Ammonites, aux Philistins et aux Amalécites. Il espère seulement que la renommée de ses dernières guerres s'étendra plus loin encore, et que l'Egypte et même l'Ethiopie enverront, comme le roi de Khamat, des ambassadeurs pour le féliciter et pour traiter alliance avec lui. Cet espoir fut-il réalisé? Les lacunes de nos documents ne nous permettent pas de rien affirmer à cet égard. Mais la chose ne paraîtra pas improbable, si l'on songe aux rapports d'amitié qui existaient entre David et Khiram, roi de Tyr, et à ceux de Salomon avec l'Egypte et avec la reine de Saba.

10^e ET DERNIÈRE STROPHE.

- 33 Royaumes de la terre, chantez à Dieu!
psalmodiez le Seigneur, — Sélâh.
34 A celui qui chevauche dans les cieus des cieus antiques,
oui! qui fait de sa voix retentir le puissant tonnerre!
35 Donnez gloire à Dieu, dont la majesté (plane) sur Israël.
et dont la puissance (se déploie) dans les nues!
36 Tu es redoutable, ô Dieu, de tes sanctuaires!
c'est le Dieu d'Israël qui donne puissance et forces au peuple.
Béni soit Dieu!

David invite maintenant tous les royaumes de la terre, qui lui ont envoyé ou lui enverront des ambassades, à psalmodier Jéhovah dont la puissance se déploie tout ensemble, envers son peuple qu'il protège et dans les cieus où il chevauche (monté sur le Keroub, Ps. XVIII), et où sa voix produit le tonnerre. La dernière strophe se rattache ainsi à la deuxième qu'elle complète. Remarquez cette belle opposition : « Frayez la voie à Celui qui chevauche dans les plaines » (str. 2) et « Celui qui chevauche dans les cieus des cieus originaires » (str. 10). Nous pouvons maintenant nous rendre un compte plus exact de cette première locution. David qui venait de battre les Syriens vers le nord à l'orient du Jourdain, et qui s'était fait sans doute accompagner par l'arche dans cette campagne, invite le peuple à ramener, pour ainsi dire, Jéhovah en triomphe à Jérusalem. Cette marche à travers les plaines orientales lui rappelant la marche à travers le désert, sa pensée passe insensiblement de l'une de ces idées à l'autre; et la deuxième strophe forme de la sorte une transition très habilement ménagée entre la joie de la victoire actuelle et les souvenirs des grâces primitives que Dieu fit jadis à son peuple en l'amenant du Sinaï en Canaan et en lui donnant la victoire sur ses ennemis. — Le second membre du verset 34 doit être considéré comme une phrase relative dépendante de אֲדֹנָיִם . Le participe se transforme souvent en parfait ou en imparfait. Voyez, dans notre traduction, Ps. XCI, 1; VIII, 2. Le verset 35 ne doit non plus former qu'une phrase et non pas trois. — Cette grande espérance universaliste par laquelle se

terminent un assez grand nombre de psaumes est une des preuves les plus étonnantes de la foi du peuple d'Israël en sa mission providentielle. Elle n'a commencé à se réaliser qu'avec l'avènement de Jésus et la propagation du christianisme; et elle n'aura, d'après les prophètes eux-mêmes, son parfait accomplissement qu'à la fin des temps. C'est dans ce sens que les psaumes II, XXII, LXXII, etc., et notre psaume lui-même peuvent être considérés comme messianiques.

Nous sommes arrivés à la fin de notre étude. Il ne nous paraît pas nécessaire de discuter longuement les opinions des savants qui se sont exercés à expliquer ce psaume. La plus étrange sans doute est celle de Justus Olshausen. Cet exégète a découvert je ne sais combien de psaumes composés, d'après lui, à l'époque des Maccabées. C'est une manie; il lui suffit d'un mot, d'une forme un peu araméenne, d'un rien : aussitôt la période syrienne, Judas Maccabée, Antiochus Epiphane, Jean Hyrcan sont sûrs de faire leur apparition accoutumée. Il va sans dire que le psaume LXVIII est du nombre. Pourquoi? c'est ce qu'il n'est pas facile de savoir.

M. Reuss est plus modéré. Il le place dans la période qui suivit la mort d'Alexandre; et, d'après lui, il exprimerait le désir que les Juifs dispersés en Syrie et en Egypte fussent bientôt réunis en Palestine pour y procéder à un massacre général de leurs ennemis. Ceci repose sur le verset où il est dit : « Je ramènerai de Bashan, des profondeurs de la mer. » M. Reuss sous-entend les Juifs, tandis qu'il s'agit des ennemis. Il voit aussi dans la « bête des roseaux » et « la troupe de taureaux » l'Egypte des Ptolémées et la Syrie des Séleucides à une époque où ces deux puissances étaient en guerre (220-170), sous Antiochus III et Ptolémée IV, et sous leurs fils. En somme, l'auteur a bâti son interprétation sur les passages les plus obscurs et sur les expressions dont le sens est le moins assuré.

Simplement parce qu'il y est question de l'Egypte et de l'Ethiopie, Rœdiger et de Lengerke placent notre psaume à l'époque du Pharaon Neko et de Josias (mort en 609). Hitzig suppose qu'il fut composé au moment de la guerre de Joram et de Josaphat contre Méscha, roi de Moab (vers 895, 2 Rois III). — Ces diverses opinions ne rendent pas compte des faits, et n'expliquent pas en particulier pourquoi il est question de la montagne de Bashan. Il serait bon de ne pas faire si complétement fi des suscriptions des psaumes. Elles peuvent renfermer parfois de précieuses indications; je crois que ces pages en sont la preuve.

Parmi les exégètes qui attribuent ce psaume à David, Stier et Hofmann le rapportent à la translation de l'arche sur la montagne de Szion. Ewald se rattache à la même opinion; seulement, il pense que le chant composé par David à cette occasion est perdu et qu'il ne nous en reste que des débris. Dans son état actuel, le psaume LXVIII serait le résultat d'un remaniement de cette vieille poésie, et aurait été destiné à célébrer

la dédicace du second temple. Sur quoi repose une semblable hypothèse, c'est ce qu'il m'est impossible d'apercevoir. Sans doute, on peut y constater des réminiscences nombreuses; mais, sauf une inconsistance, en somme assez pardonnable, que nous avons relevée, elles sont très bien appropriées à la pensée générale, et, pour ainsi parler, fondues dans ce nouveau moule. L'insertion probablement presque intégrale d'un hymne de guerre du temps de Josué, si elle est sans exemple, n'est pas du moins sans analogie dans les psaumes de David : le XXII^e en particulier fournit un parallèle assez remarquable (cp. dans notre traduction). Il est vrai aussi que le premier verset est la reproduction des mots que prononçait Moïse au moment où l'arche partait. Mais ce bruit de guerre et de triomphe qui se poursuit et se prolonge jusqu'à la fin, cette allusion aux Rubénites, ce massacre des ennemis, cette éternelle montagne de Bashan enfin, n'ont rien de commun avec le paisible et joyeux transport de l'arche de Qiriat-Iarim ou de l'aire d'Obed-Edom à Jérusalem.

Hengstenberg et Delitzsch nous paraissent avoir rencontré juste en rapportant ce psaume à la guerre contre les Ammonites et les Syriens. Le premier veut qu'il ait été composé à la fin de la guerre, au moment où l'arche était ramenée à Jérusalem; le second y voit une sorte de prophétie prononcée au moment où l'armée, l'arche en tête, se mettait en marche pour aller combattre les ennemis. La première supposition est infiniment préférable. Seulement, celle de Delitzsch a ceci de vrai : c'est que le poète (une fois la guerre terminée) se transporte par la pensée au commencement de la campagne, au moment où l'arche partait de Jérusalem : « Dieu se lève. » Mais ce n'est qu'un instant : David voit du même coup d'œil le résultat : « les ennemis sont dispersés. » Cette grande victoire sur les peuples du Nord, qui assure sa domination à l'orient du Jourdain, lui rappelle celle que Josué remporta jadis également sur les peuples du Nord et qui assura la domination de la nationalité israélite à l'occident du même fleuve. Ce souvenir ne s'expliquerait guère, si la victoire n'était pas déjà une chose accomplie. On ne comprendrait pas mieux que David décrivit les résultats de sa victoire future et se promit qu'elle lui concilierait l'alliance des rois voisins et en particulier de l'Égypte et de l'Éthiopie. Ce serait quelque peu vendre la peau de l'ours. Ce qui a vraisemblablement causé l'erreur de Delitzsch, c'est que, avec le texte massorétique, il traduit à l'impératif presque toute l'avant-dernière strophe. Nous avons démontré que ces prétendus impératifs étaient des participes. Mais, à supposer même que notre conjecture ne fût pas fondée, pourquoi, au début d'une campagne dirigée contre les Syriens, David prierait-il Dieu d'épouvanter la bête des roseaux (c'est-à-dire l'Égypte, d'après Delitzsch), surtout quand, un verset plus loin, il espère que l'Égypte viendra rendre hommage à Jéhovah? — Hengstenberg, dont l'interprétation diffère d'ailleurs essentiellement de celle que je viens d'exposer, me paraît donc avoir découvert dans la vie de David la situation

qui explique le mieux le contenu d'un psaume que je trouve maintenant aussi lumineux que naguère encore il me semblait obscur.

Je termine par une observation sur la régularité des strophes. J'ai déjà fait remarquer que les deux premières sont formées sur le même modèle et sont également composées de trois tristiques. Les deux suivantes, la septième et les deux dernières se ressemblent aussi parfaitement : chacune d'elles se compose de quatre distiques. La cinquième et la sixième ont deux distiques, l'un au commencement, l'autre à la fin, séparés par un tristique. La huitième seule est isolée et sans analogie avec les autres ; elle débute par un distique et se poursuit par deux tétrastiques qui se correspondent l'un à l'autre et paraissent jetés intentionnellement dans le même moule. Je suis disposé à croire que la poésie hébraïque a, dans ses formes, son rythme et ses idées, plus de régularité qu'on ne lui en attribue d'ordinaire. Il me paraît remarquable qu'un psaume qu'on est habitué à considérer comme le plus décousu et le plus désordonné, se divise si facilement, d'après l'interprétation précédente, en strophes ordinaires dont il est impossible de méconnaître l'ordre symétrique. Ce fait me semble fournir, en faveur de l'interprétation elle-même, une confirmation d'autant plus sérieuse qu'elle était moins cherchée.

CH. BRUSTON.

BULLETIN DE LA THÉOLOGIE FRANÇAISE

AU COMMENCEMENT DE L'ANNÉE 1866.

Publications diverses de MM. Nicolas, A. Coquerel fils, Godet, Roger Holland, Bois, Bouvier, Schæffer, Jean Monod, etc., etc.

Notre bilan théologique est plus riche que de coutume. Nous voyons avec satisfaction la tendance évangélique libérale, bien loin de disparaître dans les conflits du moment, s'accuser avec plus de netteté que jamais. On pouvait craindre que les excès de la gauche ne fortifiassent la tendance de droite extrême ; grâce à Dieu, il n'en est rien. La théologie évangélique n'est point devenue un instrument de parti parmi nous ; elle poursuit consciencieusement sa tâche, avec un sentiment profond de la gravité de la crise que nous traversons, en s'attachant à défendre les vérités fondamentales que la gauche attaque en se jouant, mais elle ne s'en préoccupe pas moins de la reconstruction scientifique, qui est un besoin urgent de l'Eglise contemporaine.

Nous commencerons ce bulletin par les publications qui appartiennent à la gauche. Nous nous garderons bien d'imiter les allures de plusieurs de nos adversaires qui ne signalent comme valant la peine d'être mentionnés que les travaux de leur école, et qui, lors même qu'ils remontent de vingt ou trente ans en arrière, passent dédaigneusement sous silence un maître illustre comme Vinet, pour ne parler que des morts. Quant aux vivants, ils ne comptent plus dès qu'ils tiennent au surnaturel, et de jeunes critiques plaisantent agréablement sur la candeur des théologiens qui croient encore à la naissance miraculeuse de Jésus. Cette faiblesse excite tout autant leur raillerie que le miracle de saint Cupertin. Ces frivoles dédains, qui dispensent d'une discussion sérieuse, excluent l'esprit scientifique ; ce voltairianisme au petit pied manque essentiellement de gaieté quand il se rencontre chez des prédicateurs de l'Evangile.

Nous n'avons pas cette année d'œuvre importante à signaler dans le camp de la gauche. On dit que M. Reuss, qui se distingue si heureusement du parti qui le réclame et qu'il domine de très haut par l'étendue du savoir et le caractère sérieux de la forme, prépare un livre sur la théologie de l'Ancien Testament. Il sera accueilli avec tout l'intérêt que mérite une telle œuvre.

En attendant, la traduction par M. Pierson du premier volume de l'introduction de l'Ancien Testament par M. Kienlen vient de paraître. Elle fera ici même l'objet d'une sérieuse étude. M. Michel Nicolas a publié un travail très savant sur les évangiles apocryphes, où l'on retrouve les mêmes qualités et les mêmes défauts signalés par M. Byse dans le compte rendu inséré au *Bulletin*. Dans le domaine de la philosophie religieuse, nous rappellerons le *Protestantisme libéral* par M. Th. Bost, œuvre parfaitement sincère qui élimine résolument du christianisme tous les éléments surnaturels et ne s'élève pas au-dessus du théisme le plus vague et le plus impuissant; la théorie du péché exposée dans cet ouvrage porte une grave atteinte à la liberté morale; l'idée d'une évolution nécessaire de la nature humaine est substituée à l'épreuve morale. Franchement, cela nous paraît aussi pauvre en philosophie qu'en religion, et il ne convient pas de se poser en réformateur quand on n'en est pas même à la confession du vicar savoyard.

Le nouvel ouvrage de M. Pécaut, intitulé : *L'Avenir du protestantisme*, est écrit au même point de vue; on y retrouve, avec son rare talent d'exposition, ce singulier mélange d'une piété sincère et pénétrante et d'un rationalisme spiritualiste aussi difficile à établir pour la raison que le surnaturel évangélique. Aussi M. Pécaut devrait se priver de cette pitié, tout ensemble si attendrie et si dédaigneuse, qu'il éprouve pour ceux qui croient encore à la révélation. La foi au Dieu libre et personnel provoque les mêmes haussements d'épaule de la part des représentants les plus attirés de la philosophie contemporaine; l'auteur y joint une incon séquence qui ne rend pas son cas meilleur que le nôtre, en se refusant d'admettre que le Dieu libre ait pu faire usage de sa liberté dans le cours de l'histoire. Quant à son étrange prétention de donner place dans l'Eglise protestante à un tel système, elle rentre dans les débats ecclésiastiques dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

M. A. Coquerel fils vient de publier, il y a quelques jours à peine, un livre intitulé : *Les premières transformations historiques du christianisme*. A vrai dire, cet ouvrage appartient plutôt à la littérature courante qu'à la théologie, et nous serions en droit de le passer sous silence dans le *Bulletin*, quitte à le discuter ailleurs. L'auteur a tort de lancer dans le public des résultats d'une portée très grave sous une forme vive et piquante, dont nous ne contestons pas le mérite littéraire, mais qui a l'inconvénient d'esquiver la tractation solide du sujet. Il n'est pas permis de parcourir à vol d'oiseau un tel champ d'investigations et de donner en courant des

conclusions de cette importance. Ce livre renferme une singulière et flagrante contradiction ; il est écrit tout entier pour établir cette vieille thèse du parti, auquel se rattache M. A. Coquerel fils, que le caractère absolu n'appartient à aucune religion, et qu'il y a autant de christianismes que de chrétiens. Et cependant l'auteur élimine le panthéisme et lui refuse d'être une expression normale de la religion. C'est bien le moins, dira-t-on. D'accord, mais alors il y a un élément fixe, invariable, absolu dans la religion ; elle n'appartient pas à tous les caprices et à toutes les mobilités de la subjectivité. Le loup de l'intolérance est rentré dans la bergerie du tolérantisme universel. En outre, M. Coquerel fils prend à partie comme entièrement fausse l'une des formes religieuses sous lesquelles le christianisme se manifeste aujourd'hui ; c'est le type romain, la religion d'autorité dont il retrouve la trace partout où l'on veut des affirmations tranchées en religion. Voilà encore une élimination au nom d'une notion spéciale du christianisme ; donc la religion ne se prête pas indifféremment à toutes les interprétations. De même que le scepticisme se nie lui-même en s'affirmant, le tolérantisme effréné se détruit en se posant, par la nécessité où il est d'exclure au moins son contraire.

L'argument sur lequel M. Coquerel se fonde pour établir sa doctrine favorite est un sophisme. La religion, dit-il, étant un rapport entre l'homme et Dieu, sera toujours marquée du caractère de mobilité et de variabilité qui est inhérent à l'esprit humain. C'est sacrifier entièrement le terme divin au terme humain dans la relation sainte qui constitue la religion, c'est ne s'attacher qu'au côté subjectif et éliminer d'un trait l'élément objectif, — qui n'est pas le fruit de l'intelligence créée, — mais qui est une communication de Dieu même, une révélation. De ce que nul homme ne le saisit tout entier, il n'en résulte pas qu'il change lui-même. Sans doute il y aura toujours une grande distance entre ce divin objet et l'être fini qui cherche à l'êtreindre, il sera imparfaitement assimilé ; de là d'inévitables transformations et des variations dans la pensée religieuse ; mais, s'il est vrai que Dieu s'est révélé d'une manière effective, au travers de toutes ces transformations un fond absolu subsistera dans l'Eglise. Voilà pourquoi toute transformation n'est pas légitime ; nous sommes en droit de déclarer anormales celles qui consistent à rejeter ou à dénaturer dans son essence l'objet révélé de la foi. Nier tout élément d'absolu dans la religion, c'est nier qu'il y ait une religion définitive ; c'est introniser un scepticisme stérile.

Il y a au moins dans le christianisme quelque chose qui devrait être considéré comme immuable, c'est sa partie historique, c'est la divine histoire du salut, car l'Evangile est avant tout un fait, une réalité, je veux dire l'intervention surnaturelle de Dieu pour sauver l'humanité. Ce point de vue est complètement négligé par M. A. Coquerel fils dans son chapitre sur le *Christianisme de Jésus-Christ*. Il réduit l'œuvre de Jésus,

non pas à révéler, mais à rappeler quelques idées déjà connues avant lui. Dieu pardonne à celui qui se repent, la religion est un sentiment et une vie avant d'être un rite, cette vie s'est manifestée en l'homme-Jésus dans sa pureté, voilà tout le christianisme de l'Évangile. Encore M. Coquerel ne maintient-il pas sérieusement ces pauvres éléments d'une religion au rabais ; à quoi bon en effet ce pardon de Dieu, puisque la loi morale n'a pas de sanction redoutable dans l'éternité et que tout finit bien nécessairement pour tous les hommes ? La rédemption n'a point de place dans le résumé qu'il nous donne de la doctrine de Jésus-Christ ; que fait-il donc des paroles par lesquelles le Maître, déjà dans les synoptiques, insiste avec tant de force sur la nécessité de sa mort et sur sa résurrection ? Il est évident que, dans un tel système, le surnaturel est un hors-d'œuvre, aussi M. Coquerel en déclarant qu'il y croit pour sa part en proclame l'inutilité parfaite ; il dit sans détour que la résurrection de Jésus n'est point un élément constitutif du christianisme. Alors pourquoi donc faut-il l'admettre ? À quoi sert ce sacrifice énorme demandé à la raison ? Évidemment l'auteur n'y croit aujourd'hui que parce qu'il y croyait hier. Il est certain que personne n'y croira plus demain en partant de pareilles prémisses. La manière dont M. Coquerel caractérise les religions antérieures à Jésus-Christ et en particulier le judaïsme n'est pas moins défectueuse ; cet aperçu de la période de préparation est sans profondeur. Tout le côté tragique de ces religions, qui exprimaient les besoins les plus intimes et les tourments les plus déchirants de la conscience humaine altérée de réparation et de rédemption, est taxé de superstition. Quand M. Coquerel a représenté les sacrifices comme une boucherie, il croit avoir tout dit sur ce fait considérable et universel. Rien n'est plus pauvre que sa caractéristique du judaïsme ; il ne relève que l'idée monothéiste, l'attente du Messie est à peine indiquée. Le meilleur morceau de l'ouvrage est celui qui est consacré à saint Paul ; l'auteur reconnaît que l'apôtre des Gentils a admis la préexistence du Messie et son rôle prédominant dans la création. Il a ainsi réfuté d'avance le chapitre où il rapporte à la théosophie alexandrine la métaphysique de saint Jean. Le tableau qu'il trace des divergences du siècle apostolique est d'une exagération sans pareille ; il l'a emprunté tout entier à l'école de Tubingue, mais comme il n'a pas suivi Baur dans ses témérités critiques et qu'il n'a pas remanié le Nouveau Testament au profit de son hypothèse, il ne parvient pas à la rendre plausible. Il suffit qu'il laisse à saint Pierre sa première épître pour que toute son argumentation croule par la base, car il est impossible de n'y pas trouver le plus admirable accord avec saint Paul ; il est vrai que l'auteur traite le fils de Jona comme Eusèbe traitait Papias, et en fait un esprit sans portée et incapable de penser. Il force sans mesure le point de vue spécial de l'épître de Jacques pour établir un dissentiment tranché entre les chrétiens de Jérusalem et saint Paul et il passe prudemment sous silence le texte embarrassant de l'épître aux Galates où Paul déclare avoir donné

la main d'association à Pierre, à Jean et à Jacques (Galates II, 9). Nous pardonnons difficilement à M. Coquerel fils la phrase qu'il consacre au quatrième évangile. «Peut-être, dit-il, la supposition la plus plausible est celle de M. le professeur Nicolas qui ferait remonter le quatrième évangile jusqu'aux deux Jean, dont on montrait aux siècles suivants les deux tombeaux dans Ephèse, c'est-à-dire à l'apôtre et à l'un de ses disciples, peut-être à un autre Jean, son successeur. Ce dernier aurait rédigé au complet les récits du vieil apôtre, peut-être sous ses yeux ou avec son concours, en y ajoutant ses propres pensées (p. 112). Tous ces *peut-être* ne signifient rien du tout; l'invocation de M. Nicolas ne leur ajoute aucune certitude. Il n'est pas permis au nom de la science de lancer dans le public des assertions toutensemble aussi graves et aussi lestes. Personne n'a le droit de dire sans le prouver qu'un Jean quelconque a ajouté ses propres élucubrations aux récits du vieil apôtre. M. A. Coquerel fils développe ensuite sans sourciller la fameuse thèse des emprunts faits à Philon; s'il s'était donné la peine de lire le célèbre alexandrin, il n'aurait pas rapporté à cette source la théologie du prologue. Nous ne dirons rien de ses chapitres sur le christianisme grec et latin, sinon qu'il vaut autant passer sous silence les pères des trois premiers siècles que d'en dire si peu; impossible de tirer de ces pages rapides une idée quelque peu caractéristique de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Justin Martyr ou de Tertullien. Il n'y a rien là qui ressemble à une généralisation puissante; l'auteur ne donne aucune explication satisfaisante des grandes transformations opérées dans l'Eglise avant et après Constantin. L'âme de cette grande histoire lui échappe et il s'en tient aux détails pittoresques sur les rites et les cérémonies. Il se plaint beaucoup (p. 139) de la discipline ecclésiastique qui, au troisième siècle, retranchait les *lapsi* de l'Eglise; c'est pour lui une fâcheuse étroitesse¹. Mais a-t-il donc oublié que les *lapsi* avaient déserté le drapeau devant le feu et avaient acheté leur vie au prix de l'apostasie! Aurait-il voulu que l'Eglise gardât dans son sein et reconnût comme siens ceux qui l'avaient trahie en sacrifiant aux dieux? La belle société religieuse en vérité que celle où Valentin et Basilides eussent officié devant les relaps de la veille! A quoi bon une Eglise alors. Le monde suffit. C'est bien là la conséquence d'un libéralisme semblable. Partout où le surnaturel est déclaré oiseux, la religion se confond avec la philosophie et l'Eglise avec l'humanité naturelle. Jamais nous n'avons mieux compris que par le livre de M. A. Coquerel fils quelles sont les conséquences finales de sa tendance; elles présentent assez de gravité pour réclamer une démonstration plus complète et plus scientifique. Sous prétexte de populariser la science, il n'est pas loisible de se passer de ses méthodes rigoureuses, quand il s'agit de nouveautés aussi téméraires.

¹ P. 189.

Nous nous étendrons moins sur les productions récentes de la théologie évangélique. Nous nous bornerons à mentionner le livre de M. Arnaud sur le *Pentateuque*, ainsi que les commentaires de M. de Mestral sur les livres de Moïse, parce qu'ils seront prochainement l'objet d'un examen approfondi dans ce recueil. Nous nous contentons d'annoncer pour le même motif la belle traduction du *Prophète Esaïe* de M. Segond, si impatientement attendue par les lecteurs de sa *Chrèstomathie*, et le savant écrit de M. Lutteroth sur le *Recensement de Quirinius*, qui sera discuté dans notre prochain numéro. M. F. Rougemont vient de publier un *Commentaire sur la Révélation de saint Jean*. C'est un de ces livres pleins de savoir et d'originalité qu'on ne saurait caractériser dans un simple bulletin bibliographique.

L'Examen des principales questions critiques soulevées de nos jours au sujet du quatrième évangile, par M. F. Godet, est extrait du commentaire du même auteur sur le quatrième évangile, l'un des livres qui honorent le plus notre théologie évangélique française. L'auteur a eu raison de publier à part cette revendication, décisive selon nous, de l'authenticité du quatrième évangile. Non-seulement la preuve externe est exposée avec clarté et force, mais encore la preuve interne est mise en lumière avec une rare sagacité. La critique ainsi comprise réclame une psychologie délicate, puisqu'il s'agit de chercher l'homme dans le livre et de montrer que celui-ci l'a bien marqué de la vive empreinte de son âme. M. Godet a pris un soin particulier d'établir avec l'authenticité du document son caractère historique; il serre de près M. Reuss sur ce terrain, il le lui dispute pied à pied. L'une des parties les plus neuves de ce savant écrit est celle où l'auteur montre à quel point les discours du quatrième évangile sont teints des couleurs du milieu historique où ils ont été prononcés et reflètent les circonstances particulières du judaïsme d'alors. Ce prétendu roman métaphysique est au contraire minutieusement exact. Nous devons trop à ce morceau si distingué comme au grand livre dont il est tiré pour ne pas le signaler comme un vrai chef-d'œuvre de critique savante et chrétienne.

M. Roger Hollard a réuni en un volume, en y faisant d'importantes additions, les articles qu'il avait publiés dans la *Revue Chrétienne* sous ce titre : *Essai sur le caractère de Jésus-Christ*. L'auteur, après un chapitre court et substantiel sur les sources de l'histoire évangélique, s'attache à nous faire assister, autant du moins que cela est possible, au développement moral de Jésus, en tenant compte des diverses influences qui ont pu agir sur lui; puis il recueille d'après nos évangiles les divers traits qui, en se complétant, peuvent nous donner une idée du caractère de Jésus. Il se place en présence de cette incomparable personnalité comme il ferait en face d'un homme quelconque pour demander à une observation impartiale et attentive les conclusions qu'on en peut légitimement tirer. Au terme de cette étude, la conclusion qui s'impose à lui est celle qui

s'imposa à Thomas, quand il s'écria : Mon Seigneur et mon Dieu ! C'est ainsi que de l'humain il remonte au divin, sans lui avoir rien enlevé et en prenant tout à fait au sérieux l'abaissement du Christ et sa complète assimilation à notre nature humaine. Une sérieuse édification résulte de ces pages émues où s'associent la foi et la liberté d'esprit qui sont nécessaires à la science chrétienne. Cet essai est plein de promesses pour l'avenir.

Plusieurs travaux théologiques très importants nous sont venus depuis peu de temps de la faculté de Montauban. Je signalerai d'abord la thèse de M. F. Bonifas, docteur ès lettres et en théologie, sur *l'Unité de l'enseignement apostolique*. On y trouve les qualités qui nous ont frappé dans ses autres écrits : des connaissances approfondies, une exposition lucide et correcte, un ferme attachement à l'Evangile et une vraie pénétration philosophique. On pourrait souhaiter une systématisation plus vigoureuse dans l'exposé de la doctrine de Paul et de celle de Jean. Nous ne souscrivons pas à tous les résultats de M. Bonifas. En particulier, il nous semble avoir un peu trop ramené la doctrine de la rédemption et celle des peines futures dans saint Paul à l'orthodoxie courante. Mais, sur l'ensemble, nous lui donnons pleinement raison contre l'école de Tübingue qui est du reste en pleine dissolution, et nous admettons comme lui l'unité de l'enseignement apostolique, à la condition d'y voir avec lui un développement graduel qui trouve son couronnement dans la doctrine de Jean. M. Bonifas insiste avec énergie sur cette notion du développement du dogme apostolique. Il en résulte que ce qui fait autorité dans l'Eglise, ce n'est pas le texte biblique isolé, pas même un livre spécial, mais la pensée centrale et dominante qu'il s'agit de dégager de cette mine riche et variée qui s'appelle l'Ecriture. En ce point comme en plusieurs autres, notamment en ce qui concerne la pleine humanité du Rédempteur et son abaissement réel, M. Bonifas se rattache à la tendance évangélique libérale et c'est à bon droit qu'il a dédié sa thèse à l'un de ses plus illustres représentants, M. le professeur Dorner.

Le discours prononcé par M. le professeur Bois aux conférences de Toulouse sur la *Valeur religieuse du surnaturel* se recommande à notre plus sérieuse attention, aussi bien par l'importance du sujet, que pour sa tractation vigoureuse, éloquente, et selon nous, vraiment décisive. L'auteur, qui, dans des discours précédents, a traité la question du surnaturel en se plaçant au point de vue des principes, avec autant de fermeté que de lucidité, descend ici sur le terrain des applications ; il y était, du reste, ramené par ses adversaires. Ceux-ci, en effet, ne cessent de nous dire que le surnaturel n'a aucune importance religieuse, qu'il n'ajoute rien à la piété et que la vie morale ne subit aucune variation, soit qu'on l'adopte ou qu'on le rejette. Ainsi se constitue une sorte de morale indépendante, non pas du théisme, — on n'en est pas encore là, — mais bien des dogmes fondamentaux du christianisme. Cette tendance est au fond un positivisme amoindri ;

elle aussi affiche un grand dédain pour la vérité en soi, ce qui est assez étrange de la part de ceux qui se posent comme les champions de la libre-pensée. Nous ne savons pas ce qu'on peut répondre au discours de M. Bois. Passant en revue toutes les grandes doctrines qui constituent le surnaturel chrétien, il montre que la piété est profondément atteinte et compromise du moment où elles sont écartées. La négation du surnaturel impliquant la négation de la liberté divine, le rapport personnel entre l'âme et Dieu qui est le fondement de la religion perd désormais toute réalité. Qu'on ne parle plus d'un Dieu d'amour, car il n'est pas permis de voir, en un endroit quelconque de l'univers ou de l'histoire, une manifestation spéciale de sa bonté; il n'y a plus qu'une froide et inflexible logique sur ce trône de l'univers où l'Évangile seul nous fait reconnaître notre Père céleste. Le pardon est une conséquence forcée de la nature de Dieu; la rédemption n'est pas une œuvre nouvelle qui répare et qui sauve, ce n'est plus que la déclaration que la conscience s'est trompée en croyant à la justice éternelle et à sa sanction; la conversion n'est pas autre chose que le progrès. Le drame moral, avec tout son pathétique et toute sa grandeur, se transforme en une simple évolution logique; la prière se glace sur nos lèvres, depuis que nous savons qu'elle n'est qu'une élévation de l'esprit. A quoi bon demander, quand on ne saurait rien obtenir? On comprend la portée d'une telle apologie; elle est tout ensemble populaire et profonde et, qu'on en accepte ou non les conclusions, elle suffit pour expliquer la suprême importance que les adhérents du surnaturel mettent à son maintien dans l'Eglise. Pour eux, ce n'est pas une affaire d'école, une discussion de haute philosophie; ils défendent leur vie religieuse, leur piété intime, tous les trésors sacrés qui font leur consolation et leur force. Il est facile de comprendre qu'ils ne les laissent pas piller sous leurs yeux sans les défendre avec énergie. Nous empruntons au discours de M. Bois le morceau suivant :

« Je reconnais encore que, dans le cours ordinaire des choses, ce n'est pas la croyance aux miracles qui conduit à la foi en Jésus-Christ. Sans doute, au sein de nos Eglises, cette croyance existe comme une tradition au fond des âmes; la sainte Ecriture en particulier est considérée comme l'autorité religieuse suprême; et qui calculera les facilités que cet héritage sacré et providentiel procure à l'œuvre de l'évangélisation, et les immenses difficultés que leur prépare, au contraire, le travail de dissolution auquel tant de mains imprudentes s'emploient sous nos yeux? Mais, en général, Jésus-Christ, présenté aux âmes repentantes, se démontre lui-même auprès d'elles, car il est vivant et agissant aux siècles des siècles. Ces âmes le reçoivent; elles croient en lui; elles font l'expérience de sa grâce et de la puissance régénératrice de son esprit, et délivrées, elles se jettent à genoux devant lui en s'écriant avec gratitude et adoration : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » Mais cette foi en Jésus-Christ comme en leur Rédempteur affirme en même temps la foi au caractère surnaturel, miraculeux de sa personne et de son œuvre. Détruire ce caractère surnaturel, comme je le disais tout à l'heure, c'est détruire cette foi.

« Ainsi le miracle, comme le surnaturel, est nécessaire à la vie religieuse. Ce n'est

pas un appui extérieur, lequel aurait besoin d'être appuyé à son tour, que nous nous efforçons de maintenir, c'est l'objet essentiel de notre foi qui, pour nous, est en question dans ces débats. Qu'on ne vienne donc pas nous dire qu'en soutenant le surnaturel ou le miracle nous ne faisons que défendre une superfétation inutile ou embarrassante, nous défendons le cœur même de la religion. Qu'on ne nous accuse plus de demander des attestations extérieures pour des vérités sublimes, dont le propre témoignage en notre âme devrait nous suffire, c'est la substance même de la vérité religieuse que nous voulons conserver et qu'on veut nous ravir. Non, nous ne combattons pas pour des inutilités ou des parties accessoires et de luxe : nous combattons pour notre strict nécessaire, *pro aris et focis*. Il est étrange, en vérité, que l'on nous engage à boire de cette eau vivifiante de la vie éternelle, sans nous préoccuper de la source d'où elle vient, quand ceux qui nous donnent ce conseil travaillent eux-mêmes avec tant d'ardeur à fermer cette source bénie, à la tarir. Nous ne pouvons, nous, que l'entourer et la défendre ! Oh ! nous ne tenons pas à surcharger le christianisme d'éléments étrangers ou inutiles. Qu'on nous ramène à ce qui en fait l'essence, qu'on nous redonne la simplicité toute-puissante du christianisme apostolique, nous serons les premiers heureux de tout ce qui débarrassera la vérité divine des additions humaines dont on pourrait l'avoir chargée. Simplifions, oui, mais ne détruisons pas.

« Qu'on le sache. La foi au surnaturel est une question de piété avant d'être une question d'histoire ou de métaphysique. Cela ne veut pas dire que nous la réservions pour la placer prudemment en dehors et au-dessus des atteintes de la science. Ce procédé timide peut convenir à qui n'est sûr qu'à moitié de ce qu'il croit, c'est-à-dire, au fond, à qui ne croit qu'à demi. Il ne sera jamais le nôtre. S'il y a un surnaturel réel, il faut que la raison et la critique lui rendent témoignage ; c'est un fait historique qui doit pouvoir être constaté par les procédés ordinaires de l'histoire. Nous ne demandons pas, pour cette constatation, qu'on imagine des principes particuliers de critique, nous ne voulons que ceux qui sont en usage dans toute recherche vraiment historique et impartiale. Que la critique malveillante ou prévenue s'avance ; qu'elle porte une main violente et téméraire sur les histoires sacrées et sur la personne même de notre Sauveur, nous ne demanderons point qu'on ferme la bouche à cette science égarée ; qu'elle parle, et nous lui répondrons ; seulement, qu'on ne nous demande pas d'être spectateurs tranquilles du débat, comme s'il s'agissait seulement d'une froide question d'école ou de savants. Nous ne pouvons pas ne pas être émus dans cette lutte tragique où sont engagés les intérêts les plus élevés de l'humanité ; la vie et la mort de nos âmes.

« Mais on ne se méprendra pas sur notre émotion. Nous croyons, c'est-à-dire que nous n'avons pas peur. Sans doute, telle génération ou telle Eglise peut être ruinée, sans que l'œuvre divine s'arrête dans le monde, et il nous arrivera parfois de trembler, de désespérer peut-être de notre temps et de notre chère Eglise ; mais jamais nous ne douterons de la victoire suprême. Nous croyons au surnaturel, qu'est-ce à dire ? C'est que nous ne sommes pas seuls à combattre. Nous serons plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés !

Les deux discours que M. Bouvier, professeur à Genève, vient de publier, sont animés du même esprit chrétien et libéral que celui de M. Bois.

Le premier est une esquisse fort intéressante d'un apologétique¹ ; espérons que l'auteur ne se contentera pas de nous offrir ce beau cadre et qu'il rédigera définitivement les parties les plus importantes d'un

¹ *L'Apologétique actuelle*. Leçon d'ouverture d'un cours d'apologétique donnée le 27 janvier 1862.

enseignement si intéressant et si opportun. Son second discours est la leçon d'ouverture du cours de dogmatique que vient de commencer M. Bouvier. Le titre en recèle la pensée dominante : *Affirmation et indépendance* ! C'est bien en effet la tendance de l'auteur. Il pose d'une main ferme les solides assises de la dogmatique chrétienne, les grands faits rédempteurs en dehors desquels la religion se confond avec la philosophie pure. C'est sur cette base qu'il faut construire, et, pour cette œuvre sainte, M. Bouvier réclame l'indépendance d'esprit sans laquelle la théologie se confond avec la tradition servile. Il revendique avec énergie les droits de l'école évangélique libérale; il énumère ses titres et la montre fermement attachée aux vérités essentielles de la religion révélée, cherchant à se les assimiler par le cœur et par l'esprit et à démontrer leur rapport avec les besoins profonds de l'âme. Sans doute, sur plus d'un point, on pourrait demander au savant professeur plus de précision ou plus de clarté, mais nous lui savons un gré infini d'avoir déployé ce noble drapeau avec une mâle énergie et un enthousiasme plein de jeunesse. Les indépendants de la théologie à ses yeux ne sont ni les hommes de l'affirmation aveugle, ni ceux de la négation à outrance; ce sont les croyants qui ont assez de foi pour contrôler sans cesse la partie humaine et traditionnelle de la religion à la lumière de l'Evangile éternel.

La brochure de M. A. Schæffer, intitulée : *Orthodoxe et Libéral*, est à bien des égards dans le même courant. L'auteur se rattache franchement à la notion surnaturelle du christianisme, et réclame les droits de la science vis-à-vis de l'orthodoxie stricte. Il a sur ce point des pages très sensées; seulement nous ne saurions accepter sa devise qui est le résumé de sa brochure : *Medio tutissimus ibis*. Il n'est pas possible de garder une position de neutralité dans une lutte où l'une des parties qui sont aux prises répudie de plus en plus ouvertement les vérités fondamentales de la foi. On ne peut assister paisiblement à cet essai de détrôner le christianisme au sein même de l'Eglise. On n'est point obligé sans doute d'abdiquer ses propres opinions et de se donner à un parti quelconque, sans contester ce qu'il peut avoir d'erroné et blâmer ce qu'il peut faire d'excessif, mais il n'en faut pas moins rompre en visière à ceux qui sapent la base même de l'Eglise.

Nous n'avons pas le droit de parler du livre que nous venons de publier : *Jésus-Christ, sa vie, son temps, son œuvre*, mais il nous sera permis de le faire rentrer dans cette nomenclature des travaux théologiques de l'année dernière. La deuxième édition, revue et corrigée mais non remaniée pour l'essentiel, va paraître. Le débit en un mois de 2,000 exemplaires d'un livre de ce genre est au moins un symptôme de l'intérêt que les questions religieuses excitent dans le moment actuel.

Nous terminerons cette revue par le discours d'installation de M. Jean Monod, à la Faculté de théologie de Montauban. Le nouveau professeur nous semble avoir parfaitement indiqué, dans un beau lan-

gage et avec une grande élévation, dans quel esprit les études théologiques doivent être poursuivies au milieu de nous. Il a admirablement défini la théologie chrétienne en disant qu'elle est la foi humaine s'affirmant avec puissance dans le domaine de la pensée. « Pour comprendre, définir, dépeindre la vie divine, il faut avant tout la posséder soi-même. Tout pécheur qui, par la repentance, meurt au péché et qui, en même temps, par un acte de foi, accepte la vie nouvelle que lui offre Jésus-Christ, s'unit par lui à Dieu, son père. Aussi longtemps que nous ne trouvons pas en nous, à l'état d'expériences spirituelles, les divers éléments de cette vie nouvelle, comme à tous les chrétiens, à Newton et à Pascal, comme à l'un de nos paysans pieux ou à un Mossouto converti il n'y a pas lieu d'aborder la théologie. Le christianisme étant une puissance de rédemption, avant d'être une formule, la science chrétienne ne sera qu'une abstraction vide pour celui qui n'a pas éprouvé cette puissance. C'est au chrétien seul qu'il appartient de fournir un vrai théologien. Cette vie divine, que le chrétien s'est appropriée, il ne l'a pas créée; plus sa foi est profonde, moins elle se nourrit de son propre fonds. » M. Monod s'attache ensuite à caractériser cet objet; il le trouve dans la révélation positive accordée par Dieu à l'humanité et qui se résume dans la personne de Jésus-Christ. « Quand, dit-il, écartant les disputes de mots et les malentendus, on cherche à se rendre compte de la crise que traverse non-seulement notre Eglise, mais la chrétienté tout entière, on ne tarde pas à reconnaître que là se trouve le vrai terrain du débat. Dieu intervenant, en vertu de sa liberté souveraine, dans le monde et dans l'histoire, pour sauver sa créature perdue, ou l'homme se sauvant lui-même par l'épanouissement graduel de sa conscience, telles sont, dégagées des détails secondaires, les deux conceptions opposées qui se partagent les esprits. Sur le terrain théologique l'opposition est manifeste et fondamentale. » On ne peut rien demander de plus net. Seulement, quand on écrit ces lignes, on est entré directement et virilement pour sa part dans le grand combat qui divise les esprits dans l'Eglise, et l'on ne peut être réclamé désormais que par les défenseurs du surnaturel; ce qui n'empêche pas que l'on garde toute sa liberté théologique dans les limites de la foi. M. Jean Monod a fait preuve de cette liberté légitime dans la troisième partie de son discours où il réclame une libre et progressive assimilation de la vérité révélée telle qu'elle nous est conservée dans l'Ecriture sainte. Peut-être a-t-il trop exclusivement employé le mot de *raison* pour désigner la faculté par laquelle nous nous approprions, même théologiquement, la vérité personnelle et vivante qui est l'objet de la science chrétienne. Le cœur et la conscience demeurent toujours les principaux organes de connaissance dans ce domaine, et la raison se borne à classer ou à ordonner les matériaux de l'édifice religieux. Mais nous souscrivons entièrement à tout ce que M. Jean Monod dit si bien de la nécessité d'une recherche consciencieuse, indépendante

de toute tradition d'hommes, répondant aux besoins du temps et aux plus nobles aspirations de notre âme.

Rien du plus conservateur, au sens véritable, que le libre développement d'une théologie de bon aloi qui, selon la belle expression de M. Vinet, veut comprendre la vérité toujours plus complètement, c'est-à-dire embrasser le sujet divin de la foi pour joindre par là les deux mains et adorer avec plus de ferveur. Nous sommes heureux de reproduire ici la conclusion de ce beau discours à laquelle nous ne voudrions rien changer.

Vie intérieure, révélation divine, science rigoureuse, telles sont donc les trois colonnes qui supportent l'édifice de la théologie. Entourée de ces appuis, ou plutôt sortie de ces sources et conduite suivant cette méthode, que sera la théologie elle-même? Nouvelle et vaste question dans laquelle je ne puis entrer aujourd'hui. Mais si ce n'est pas ici le lieu d'exposer en détail mes espérances théologiques, laissez-moi du moins vous en indiquer, en peu de mots, le trait dominant. La théologie que j'ambitionne pour notre Eglise et à laquelle je m'estimerai heureux et honoré de travailler, pour ma part, n'est pas une théologie moyenne qui atténuerait, les unes par les autres, les qualités de tous les systèmes précédents, sans présenter elle-même d'autre caractère qu'un caractère négatif, ni d'autre mérite que celui de la modération, mais une théologie positive, consciente d'elle-même, aussi hostile à tout compromis avec l'erreur que l'est la morale chrétienne à tout compromis avec le péché, cherchant non la nuance, mais la vérité, ne se berçant pas dans de molles hésitations, mais prenant, elle aussi, pour devise, la forte parole de l'Apôtre : « Je sais en qui j'ai cru. » La théologie, que nous appelons de nos vœux et qu'il nous semble déjà entrevoir, aura pour mission spéciale de nous arracher à toute étroitesse, en faisant pleinement droit aux vérités différentes et quelquefois si diverses que nous fournit l'inépuisable richesse de l'Ecriture. Cette synthèse supérieure, qu'il faut toujours affirmer, même quand elle n'est que pressentie, est le reflet, dans la pensée, de la synthèse suprême qui est apparue dans l'histoire en la personne de Jésus-Christ. La réconciliation absolue qu'il a accomplie entre Dieu et l'homme deviendra, dans la théologie de l'avenir, le type de toute vérité et le centre autour duquel se grouperont les détails de l'enseignement religieux. Quand, assise sur cette base, la théologie accueillera tous les éléments de la vie et de la pensée, pour les pénétrer de l'esprit de Jésus-Christ, quand elle aura dépouillé tout reste de tendances judaïques ou monacales, quand elle se sera faite toute à tous, non pour descendre au niveau du monde, mais pour élever le monde jusqu'à Dieu, quand elle aura compris la maxime chrétienne : « Tout est à vous, et vous à Christ, et Christ à Dieu, » c'est alors qu'elle prendra sa place dans le mouvement intellectuel contemporain. C'est le malheur de notre temps que les hommes du siècle connaissent si mal le christianisme, et que les chrétiens comprennent si peu leur siècle. Une saine théologie, d'autant plus compréhensive et humaine qu'elle sera plus chrétienne, servira de médiatrice entre ces deux puissances étrangères et trop souvent hostiles l'une à l'autre : l'esprit moderne et l'Evangile. — S'il fallait donner un nom à cette théologie qui a pris pour mot d'ordre : « Plus de dualisme : toutes choses réunies en Christ » (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*, Ephés. I, 10), nous l'appellerions, non « théologie de conciliation, » ce qui impliquerait une concession et une faiblesse, mais « la théologie de la conciliation, » ce qui marquerait et son vrai caractère et la source d'où elle découle. En effet, elle accepte, pour les réconcilier, tous les faits divins, chacun dans toute sa force et avec toutes ses conséquences : l'œuvre de la grâce, sans laquelle nous demeurons dans la mort, et l'activité humaine sans laquelle la grâce elle-même reste pour nous

stérile; la révélation qui seule éclaire nos ténèbres, et la raison qui se pénètre de cette lumière; la religion, voix de Dieu dans l'histoire et la morale, voix de Dieu dans la conscience, écho de la première; le dogme, expression de la vérité religieuse, et l'histoire du dogme, effort constant de l'esprit vers une forme moins imparfaite de la vérité; l'Eglise, société des enfants de Dieu, et le monde, association des forces de l'humanité; les choses saintes, spécialement consacrées à Dieu, et la vie ordinaire qui doit, à son tour, être mise à son service; l'immuable vérité de l'Evangile, et la perpétuelle mobilité de l'esprit humain; le type d'enseignement de saint Paul avec sa doctrine positive et puissante, et celui de saint Jean avec son incomparable intimité; la divinité réelle du Sauveur, et son humanité complète; la puissance rédemptrice de sa mort, et son influence morale; l'inspiration de nos saints Livres, et leur caractère historique. Cette théologie, en un mot, tendra à ramener, comme un autre Elie, le cœur des enfants vers les pères, par le respect intelligent du passé, et celui des pères vers les enfants, par la sympathie pour l'avenir; elle jaillira, toujours nouvelle, non des régions abstraites de la logique, mais de ce foyer de vie d'où partent et où reviennent sans cesse les rayons les plus divergents, l'âme soumise à l'enseignement de Jésus-Christ et pénétrée de son esprit.

« Jésus-Christ régnant dans la pensée comme dans le cœur, sauveur de l'homme intellectuel comme de l'homme moral, ramenant au bercail nos pensées égarées, réconciliant entre elles nos pensées contradictoires et se légitimant à l'homme entier, par la réduction de toutes les dualités, comme le Prince de la Paix, tel est, Messieurs, l'idéal de notre théologie et le résumé de ce discours. »

EDMOND DE PRESSENSÉ.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

DE LA RÉALITÉ DE LA RÉSURRECTION DE JÉSUS-CHRIST¹.

CONFÉRENCE.

Messieurs,

Dans l'un de ses récents écrits², Strauss déclarait « que le grand fait de la résurrection de Jésus-Christ est le point de démarcation (Schibboleth) non-seulement entre les diverses manières d'envisager le christianisme, mais encore entre les conceptions que l'on peut se former de l'histoire du monde et du développement des esprits. » — Peu de temps auparavant, dans un journal plus théologique³ qu'ecclésiastique, un autre coryphée du protestantisme libéral avouait, avec la plus noble franchise, « que du jour où il lui serait possible d'admettre la réalité historique de la résurrection du Christ, ce miracle des miracles, il devrait abandonner tout son système, ce fait portant à lui seul une atteinte si grave à l'ordre immuable de la nature que toutes les théories modernes sur l'univers en seraient renversées. »

Ces écrivains ont raison.

En effet, d'après les théories actuellement le plus en vogue, le monde constitue un organisme à part, si absolument renfermé dans l'immutabilité de ses lois que chaque phénomène ne peut être expliqué que par un ensemble de causes et d'effets, rentrant dans l'ordre général des lois qui constituent l'univers. — Elles ne laissent donc aucune place pour le miracle. — Mais la résurrection de Jésus-Christ, « ce miracle des miracles », est-elle avérée? Est-ce un fait aussi indiscutable que tout autre fait for-

¹ Conférence prononcée à Berne, par M. le pasteur et professeur Güder. Librement traduite de l'allemand. Le chapitre dérisoire consacré à la résurrection, par M. Renan, dans son dernier livre des *Apôtres*, donne un grand intérêt d'actualité à cet article. (*Réd.*)

² Sur Reimarus, p. 280.

³ Zeitstimmen, *Voix du temps*, journal théologique et ecclésiastique de la Suisse allemande, organe du rationalisme. 1861, p. 349.

mellement attesté par l'histoire? Il faut ajouter, avec le dernier des écrivains que nous citions tout à l'heure, « dès lors nul autre miracle ne m'arrête », et admettre qu'au-dessus des lois naturelles que nous pouvons connaître, il y a une puissance supérieure, capable de les suspendre momentanément, sans pour cela les détruire.

Aux yeux de la philosophie moderne, Dieu est le grand Tout, la catégorie de l'idéal, l'Absolu inconscient, l'Éternel devenir, de telle sorte que la causalité divine se confond avec le monde des apparences. Mais la résurrection de Jésus-Christ est-elle clairement établie? Il faut rejeter une telle théodicée, et reconnaître que Dieu est un Être personnel, conscient de lui-même, vivant et libre, auquel il appartient de régir l'univers.

Les théologiens et les philosophes modernes, tout en reconnaissant en Jésus-Christ le génie éminent de la religion, le fondateur de la religion éternelle, ne veulent voir en lui cependant qu'un simple homme, qui n'exerce aujourd'hui encore une influence aussi incontestable sur les âmes que par la grandeur de sa personnalité. — Sa résurrection est-elle indiscutablement prouvée? Il faut s'en tenir à la lettre de l'Écriture, et adorer en Lui celui qui est le même hier et aujourd'hui, et qui le sera éternellement; — il faut reconnaître que la résurrection du crucifié est le sceau divin apposé à ce témoignage : « *C'est ici mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toute mon affection* ¹. »

D'après la philosophie moderne enfin, le chemin de toute chair n'est autre que le complet anéantissement de l'être, ou son absorption dans le grand Tout, en sorte que, pour être conséquent avec soi-même, il faudrait à la dernière heure répéter cette parole désolante de La Mettrie : « La farce est jouée. » Mais Jésus-Christ est-il *réellement* ressuscité? a-t-il réellement rompu les liens de la mort pour commencer une nouvelle vie? — et il faut abandonner les affirmations immorales du matérialisme, et répéter avec bonheur ces paroles inspirées : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants ². »

En résumé, si la réalité de la résurrection de Jésus-Christ peut être historiquement prouvée, un coup mortel est porté aux conceptions modernes du monde, de Dieu, de Jésus-Christ, de la vie à venir, et il ne reste d'autre alternative que de croire aux déclarations des saintes Écritures.

Cette conséquence logique, ce n'est pas nous qui la tirons le premier. Nous la rencontrons déjà exprimée il y a plus de deux siècles par l'un des pères de la philosophie moderne, le juif Spinoza, qui, d'après Bayle ³, aurait déclaré, à l'occasion de la résurrection de Lazare, « que s'il avait pu se convaincre de cette résurrection, il aurait brisé en pièces tout son

¹ Matth. III, 17.

² Matth. XXII, 32.

³ Bayle, *Dictionnaire*, t. IV, p. 1098.

système, et embrassé sans répugnance la foi ordinaire des chrétiens. » — Seize siècles auparavant, nous rencontrons un autre homme, doué d'une haute intelligence, d'une culture remarquable, un dialecticien consommé, ne pas se contenter de déclarer que s'il pouvait être convaincu de la résurrection de Jésus-Christ, il briserait en pièces tout son système, mais qui, persuadé de cette résurrection, abandonna une position brillante, la gloire d'une justice irréprochable selon la loi, pour devenir, du plus ardent zélateur de la tradition de ses pères, « le fondateur de l'Eglise chrétienne dans le monde païen. » Saul, en effet, n'est devenu saint Paul que pour avoir été convaincu, sur la route de Damas, que le Jésus, mis à mort par ses compatriotes, n'était pas mort, mais vivant ¹. — Or, c'est cet homme qui, avec la décision la plus ferme et dans la pleine conscience de la portée de ses paroles, écrit dans sa première épître aux Corinthiens ² : « Si Christ n'est point ressuscité, notre prédication est donc vaine, et notre foi est vaine aussi. Et même nous serions trouvés de faux témoins de Dieu, car nous aurions rendu ce témoignage contre Dieu, qu'il a ressuscité Christ, lequel il n'a point ressuscité, si les morts ne ressuscitent point... Si Christ n'est point ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés. Ceux donc aussi qui se sont endormis en Christ sont perdus. Si nous n'avons espéré en Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus misérables de tous les hommes. Mais maintenant Christ est ressuscité des morts, et il est devenu les prémices de ceux qui se sont endormis. »

Ces quelques considérations suffiront, je le pense, pour vous faire comprendre l'importance de la question qui va nous occuper : Jésus-Christ est-il ou n'est-il pas réellement et *corporellement* ressuscité?

I.

Je remarque d'abord, et j'insiste sur cette remarque, que le fait de la résurrection comme tel, et indépendamment de son importance pour le salut, n'est pas un article de *foi* de l'Eglise chrétienne, — que, s'il est parfois considéré sous ce point de vue, ce ne peut être que par un dangereux malentendu. Je veux dire qu'il n'y a pas plus de raison pour affirmer sa foi à la résurrection, qu'il n'y en a pour affirmer tel fait incontestable de notre histoire nationale. La question est avant tout et par-dessus tout une question historique, qui doit être examinée comme toute autre question d'histoire, en sorte qu'aussi longtemps qu'il ne s'agit du fait de la résurrection que comme *fait*, la foi doit demeurer en dehors du domaine de nos recherches.

Il m'est précieux, au moment où je vais demander à l'histoire du passé

¹ Galates I, 12-15.

² 1 Cor. XV, 14 sq.

les preuves de la réalité historique de la résurrection, de pouvoir considérer comme connus les récits des quatre évangiles sur cette portion de la vie du Sauveur. Je ne puis cependant me dispenser de rappeler ici la narration qui nous en est faite dans l'évangile de Jean ¹, narration qui porte, plus que toute autre, ce cachet de simplicité et de vérité que pouvait seul lui donner un témoin oculaire.

D'après ce récit, Marie Madeleine vint au sépulcre, accompagnée d'autres femmes (v. 2) le premier jour de la semaine, comme il faisait encore obscur, et elle vit la pierre roulée de devant le sépulcre. Effrayée à la pensée qu'on pouvait avoir enlevé le corps de Jésus, elle courut en hâte auprès de Pierre et de l'autre disciple que Jésus aimait et leur fit part de sa découverte et de ses craintes. Aussitôt les deux disciples se mettent en chemin. Jean, plus jeune que Pierre, court plus vite que lui et arrive le premier au sépulcre, mais il n'y entre point. Il se baisse, il voit posés à terre les linceuls dans lesquels le corps avait été enveloppé, mais Pierre qui le suivait entre aussitôt dans le sépulcre. Il voit également les linceuls posés à terre et le suaire qui avait été mis sur la tête de Jésus, non posé avec les autres linges, mais plié dans un lieu à part. Jean suit Pierre dans le sépulcre, il voit et il crut, c'est-à-dire que les linges pliés avec soin leur furent une preuve qu'il était impossible d'admettre un enlèvement du corps de Jésus. Quoique les deux disciples n'eussent eu jusque-là aucune idée de la possibilité de la résurrection de leur maître, elle commence dès lors à se réveiller en eux. « Car, est-il ajouté, ils n'avaient pas encore compris l'Écriture qui dit qu'il devait ressusciter d'entre les morts. » Puis les deux disciples s'en retournèrent chez eux.

Tel est le récit de la résurrection de Jésus, d'après le quatrième évangéliste, dans la mesure tout au moins où il en fut personnellement le spectateur. Pour l'admettre, nous n'avons pas à nous arrêter auparavant à la question d'authenticité de l'évangile de Jean, car quel autre qu'un témoin oculaire aurait pu mentionner des détails aussi secondaires et aussi personnels, comme le fait que l'un marchait plus vite que l'autre, le courage de l'un à entrer aussitôt dans le sépulcre, la crainte qui retient d'abord le second d'y pénétrer, les linges pliés et le suaire mis à part? Pour qui d'autre que pour un témoin oculaire, de semblables détails ont-ils de la valeur? S'imagine-t-on qu'un écrivain qui n'aurait regu le récit de la résurrection que de seconde ou de troisième main, aurait été jusqu'à mettre en seconde ligne le grand fait de la résurrection pour entrer dans de semblables minuties, minuties qui avaient au contraire, pour le véritable auteur, une capitale importance, car de la vue de ces linges était née sa foi? Or si nous avons bien ici le récit d'un témoin oculaire, ce que nul homme de bonne foi ne saurait contester, à qui d'autre l'attribuer qu'au disciple que Jésus aimait?

¹ Jean XX, 1-10.

Si maintenant nous rapprochons de ce document important les récits des autres évangélistes, nous voyons aussitôt apparaître des divergences, divergences qu'il ne faut pas exagérer cependant, et qui permettent de reconstruire à peu près ainsi l'histoire de la résurrection. Jésus apparut d'abord, au matin du troisième jour qui suivit sa mort, à quelques femmes, et leur donna l'ordre de se rendre, ainsi que les autres disciples, en Galilée, où ils devaient attendre une prochaine apparition. En ce même jour encore, Jésus se montra à deux disciples sur le chemin d'Emmaüs, puis aux douze, à l'exception de Thomas qui était absent à ce moment-là, les portes du lieu où ils étaient réunis étant fermées. Huit jours plus tard, une nouvelle apparition eut lieu dans les mêmes circonstances, mais en présence de Thomas, qui abandonne son incrédulité. A ces deux apparitions, succéda une double rencontre en Galilée, où demeurait le plus grand nombre des disciples de Jésus : — l'une au bord du lac de Tibériade, — l'autre sur une montagne qui n'est pas expressément désignée. Jésus se montra enfin sur le mont des Oliviers à un certain nombre de disciples qui étaient retournés en Judée et prit là congé d'eux.

Nous possédons donc comme documents historiques établissant la réalité et la résurrection de Jésus-Christ, le rapport d'un témoin oculaire, celui de Jean, et le récit des trois autres évangélistes. Par une combinaison facile de ces diverses narrations, nous arrivons à un tableau complet des nombreuses apparitions de Jésus-Christ et de l'ordre dans lequel elles se succédèrent.

Cependant, si au lieu de commencer par harmoniser les divers récits, nous les comparions et les analysions avec soin, nous ferions rapidement la découverte que non-seulement le récit de Jean, mais aucun des trois autres, ne peuvent s'harmoniser entre eux d'une manière entièrement satisfaisante. C'est sur ce point que se sont concentrées les plus violentes attaques des adversaires. Examinons-les donc et commençons par les objections du fragmentariste de Wolfenbüttel, le professeur H. S. Reimarus, de Hambourg.

Reimarus prétend pouvoir signaler par la comparaison des récits entre eux, outre un certain nombre de divergences, des contradictions positives, qu'il a relevées avec une grande habileté, dans le cinquième de ses fragments publiés par Lessing. Sans apporter d'autre motif que l'impossibilité pour un adorateur de Dieu d'admettre une circonstance aussi inouïe que la résurrection, il conclut que les apôtres, pressés par la nécessité, et voyant toutes leurs espérances détruites, auraient inventé le fait de la résurrection, et pour le faire accroire, enlevé le corps de leur Maître pendant la nuit¹. Les récits et les contradictions des évangiles ne sauraient émaner que de gens « qui se seraient sans doute entendus sur le fait principal, mais qui auraient oublié d'arrêter entre eux les circon-

¹ Matth. XXVIII, 13 sq.

stances secondaires. Chacun les aurait donc inventées selon sa plus ou moins grande puissance d'imagination, ou son bon plaisir. »

S'il est possible, grâce à la connaissance que nous avons du caractère sérieux des disciples de Jésus, de rejeter simplement par une fin de non-recevoir le résultat positif auquel arrive la critique de Reimarus, il faut au contraire reconnaître que les attaques du fragmentariste contre la réalité historique de la résurrection, réalité qui est surtout en cause, ne sont pas aussi faciles à écarter. Non pas, sans doute, que jusqu'à Reimarus l'on ne se fût aperçu des divergences nombreuses qui existaient entre les évangiles sur ce point particulier, mais il a fallu, à partir de ses critiques, reconnaître que l'harmonisation de ces divers récits est moins facile qu'on ne l'avait cru jusque-là, et que désormais tout historien de la résurrection aurait à examiner d'une manière plus attentive les données diverses des évangélistes pour les ramener à une certaine unité.

Nous ne saurions nous engager ici dans ce long et laborieux travail, mais nous pouvons ajouter que le récit des évangiles est assez bien écrit et laisse à l'imagination des historiens un champ assez vaste pour qu'il soit possible de présenter un récit de la résurrection aussi admissible que les objections qui pourraient être dirigées contre lui. Lessing lui-même, dès le début des remarques dont il accompagne les *Fragments de Wolfenbüttel*¹, s'écrie : « Que de choses il y aurait à répondre à toutes ces objections et à toutes ces difficultés, » et il émet le vœu² qu'il surgisse bientôt un homme qui s'approche autant de l'idéal d'un vrai apologiste des évangiles que Reimarus s'était approché de celui d'un véritable démolisseur. — Faisant ensuite spécialement allusion à la résurrection, après avoir distingué entre les témoins et les historiens, Lessing demande : « Y a-t-il eu des contradictions entre les témoins? — D'apparentes, pourquoi pas? L'expérience ne nous apprend-elle pas, et comment pourrait-il en être autrement, qu'un même fait, vu dans un même lieu et dans un même moment par plusieurs témoins, est autrement vu, autrement compris par chacun d'eux, et par conséquent autrement raconté. L'attention de chacun se dirige en effet sur un point différent. » — « Je tiens même pour impossible, continue Lessing, que le même témoin fasse, à des époques différentes, un rapport identique sur le même fait, qu'il aurait pourtant observé avec la plus grande attention. Les souvenirs d'un homme varient suivant les temps et les circonstances... » — « Y a-t-il de vraies contradictions entre les témoins, demande encore Lessing, de ces contradictions qu'aucun rapprochement raisonnable, qu'aucune explication ne puisse écarter? D'où le saurions-nous? Nous ignorons même si jamais les témoins de la résurrection ont été formellement interrogés. Dans tous les cas, le procès-verbal de cet interrogatoire ne nous est pas parvenu. Celui donc qui dit oui a tout autant le droit d'être

¹ P. 406.² P. 458.

écouté et cru que celui qui dit non. Seulement qui dit non, c'est-à-dire qui nie qu'il y ait de véritables contradictions entre les témoins, a en sa faveur une présomption légale que son adversaire ne possède pas, savoir, « que le grand procès qui dépend de la crédibilité des témoins est gagné. Le christianisme a triomphé du judaïsme et du paganisme. Voilà le fait ¹. » Saurait-on admettre que la prédication de la résurrection ne fut pas croyable lorsqu'elle vainquit, parce que l'on peut établir pleinement aujourd'hui son absolue crédibilité ². » — Dans sa réplique, Lessing établit que le fait de la résurrection de Jésus-Christ pourrait aussi être admis, lors même que les récits des évangélistes se contrediraient ³. Il en appelle pour cela aux principes de critique généralement appliqués aux historiens profanes. Là, dit-il, Tite-Live, Polybe, Denys, Tacite racontant avec détails un même fait, un même combat, un même siège, se contredisent absolument les uns les autres. Qui nierait pour cela le fait même qu'ils rapportent et sur lequel du moins ils sont d'accord? « Si donc, Tite-Live, Denys, Polybe, Tacite sont traités par nous avec tant de déférence et de loyauté, pourquoi serions-nous moins généreux, plus injustes, envers Matthieu, Marc, Luc et Jean ⁴? » — Lessing reconnaît enfin, en réponse à Schumann, qu'il ne saurait formuler aucune objection sérieuse contre la réalité historique de la résurrection ⁵.

Ce n'est pas sans raison que nous avons emprunté ces citations nombreuses au grand historien de la littérature. Les nouvelles critiques, en le citant, le considérant comme un des leurs, nous avons voulu, en nous abritant derrière lui, repousser d'avance tout reproche d'avoir trop légèrement passé sur les attaques du fragmentariste de Wolfenbüttel.

Le désir de Lessing, de voir se lever bientôt un apologiste de l'Evangile de la taille de Reimarus, ne devait pas de sitôt se réaliser. — Soixante ans plus tard, en effet, un nouveau et plus ardent adversaire des Livres saints apparaissait dans la personne de David-Frédéric Strauss.

Strauss, Messieurs, commence ainsi ses recherches sur la réalité de la résurrection de Jésus-Christ : « Les quatre évangiles s'accordent pour dire que la première nouvelle du tombeau de Jésus, trouvé ouvert et vide, fut apportée, le lendemain matin après son ensevelissement, par des femmes aux apôtres; mais, dans tous les détails, ils diffèrent l'un de l'autre d'une manière qui a fourni un aliment abondant à la polémique de l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*, et qui, en revanche, a donné fort à faire aux conciliateurs et aux apologistes, sans cependant que, jusqu'à présent, un arrangement satisfaisant soit intervenu entre les deux parties contendantes ⁶. » — Strauss examine ensuite, en suivant les traces du fragmen-

¹ P. 540.

² Lessing, *Duplique*, p. 163. — Edition de Berlin de 1791.

³ *Op. citat.* Partie V, p. 141.

⁴ *Idem*, p. 150, 153.

⁵ *Idem*, p. 124.

⁶ Strauss, *Leben Jesu*, 1836, II, 390. P. 575 du t. II de la traduction française, 1^{re} édition.

tariste de Wolfenbüttel, les divergences des récits bibliques, et s'arrête surtout aux diverses apparitions du Crucifié, à la suite de ces apparitions, aux localités où elles eurent lieu, aux données sur la nature du corps de Jésus après sa résurrection. Il termine enfin par cette conclusion : « Il faudrait donc fermer volontairement les yeux pour ne pas reconnaître qu'aucun des rédacteurs n'a connu ni supposé ce que l'autre rapporte; que chacun d'eux avait, de son côté, entendu raconter la chose d'une manière différente; qu'ainsi de bonne heure il n'y eut en circulation que des bruits incertains et diversement variés sur les apparitions de Jésus ressuscité¹. »

Nous n'éprouvons aucune difficulté à avouer le manque d'harmonie qui existe entre les évangélistes, dans le récit qu'ils nous font de la résurrection. C'est surtout là que leurs divergences sont le plus frappantes. Mais il ne s'ensuit pas qu'au temps de la rédaction de ces récits et même auparavant, la tradition qui les concernait n'eût réellement offert que des traits indécis. La critique évangélique pourrait moins encore concéder qu'aucun des évangélistes n'ait eu connaissance des détails qui furent rapportés par d'autres de ses collègues. Il n'existe, en effet, dans ces divergences que ce qui se rencontre partout et toujours, toutes les fois qu'un événement qui, par son importance, a fait une impression profonde sur les esprits, est rapporté par un certain nombre de témoins. Dans un cas semblable, ils ne racontent pas les faits d'une manière exacte, diplomatique, à un point de vue purement objectif. Chaque narrateur y mêle, au contraire, ses impressions, les actes que lui ou ses voisins ont pu accomplir. Qu'on relise, par exemple, la description donnée de la déroute de Bull-Run par le correspondant spécial du *Times*, et qu'on la compare avec les récits qui en seront publiés plus tard par d'autres témoins aussi oculaires. Quelles divergences ! Il en est de même des évangélistes. En même temps qu'il ressort de leurs divers récits une impression d'ensemble, cette absence complète de recherche d'un accord parfait qui les caractérise, cette couleur subjective répandue sur leurs descriptions, ces détails familiers, naïfs même, témoignent puissamment, selon nous, en faveur de la pleine crédibilité de ces récits, de la certitude qu'avait le narrateur de ne dire que la vérité. Ah ! que penserait le critique moderne, Messieurs, je vous le demande, si par extraordinaire il régnait dans les documents que nous possédons la plus parfaite concordance ! Comme on triompherait alors ! comme on dirait que nos évangiles manquent de toute couleur individuelle ! et avec quel aplomb n'affirmerait-on pas qu'ils ne sont autre chose que le produit patent du mythe inventé par l'Eglise primitive !

Mais nous n'avons pas besoin, pour le but que nous poursuivons, de prouver davantage la valeur historique du récit des évangiles. Nous en

¹ *Op. citat.*, II, 628 ; p. 611, 612 de la traduction française.

tenant à notre précédent résultat, savoir, que nous possédons en tout cas dans l'évangile de Jean le récit d'un témoin oculaire, bien plus, d'un acteur, nous nous tournons maintenant vers Strauss, et nous l'appelons, comme nous l'avons fait plus haut pour Lessing, comme autorité favorable dans la cause débattue.

Immédiatement après la citation que nous avons faite plus haut, Strauss continue :

« Au reste, cela n'ébranle pas le passage de la première épître aux Corinthiens, qui, incontestablement authentique, a été écrite vers l'an 59 après Jésus-Christ, par conséquent moins de trente ans après sa résurrection. *D'après ce renseignement, nous devons croire que plusieurs membres de la première communauté encore vivants au temps de la rédaction de l'épître, et, entre autres, les apôtres, étaient convaincus qu'ils avaient eu des apparitions du Christ ressuscité*¹. » Bien plus, partant du fait constaté que les disciples n'attendaient pas la résurrection, Strauss repousse toute idée de tromperie préméditée ou du moins d'une illusion à laquelle ils auraient involontairement cédé. « Si, dit-il, ils (les disciples) avaient attendu une résurrection de Jésus, et si, dès lors, nous devions y croire sur leurs témoignages, il serait possible et peut-être vraisemblable qu'il y eût de leur part, sinon une tromperie préméditée, du moins une illusion à laquelle ils auraient involontairement cédé; mais cette possibilité disparaît d'autant plus que les disciples de Jésus avaient, après sa mort, perdu davantage l'espérance. » Si les témoignages du Nouveau Testament étaient plus concordants entre eux et plus précis, Strauss déclare qu'il ne serait pas loin de croire à ces témoignages « parce que, dit-il, il est certain, par les épîtres de Paul et les Actes des apôtres, que les apôtres eux-mêmes ont eu la conviction d'avoir vu Jésus ressuscité »². »

Nous pouvons, sans crainte d'être contredit par personne, représenter ce résultat du plus ardent adversaire de l'Evangile comme l'extrême limite à laquelle puisse atteindre la critique négative. Il demeure donc, en regard des documents qui nous ont été conservés, « *que trente ans après Jésus-Christ, nombre de personnes vivaient encore qui étaient convaincues d'avoir vu le Ressuscité.* »

On se demande, en effet, Messieurs, comment, sans l'audace la plus démesurée, on pourrait échapper à cet aveu. Lisez les pages du Nouveau Testament. Commencez, si vous le voulez, par l'Apocalypse, et vous trouverez cette parole : « Celui qui était mort et qui est vivant, et qui tient les clefs de l'enfer et de la mort »³; » ouvrez ensuite l'épître aux Hébreux au chapitre treizième⁴, elle vous parle « du Dieu de paix qui a ramené d'entre les morts le grand Pasteur des brebis. » Ecoutez ces paroles de Pierre dans

¹ Strauss, *Op. citat.*, II, p. 590; traduction française, II, p. 612.

² *Op. citat.*, II, p. 652; II, p. 633 de la traduction française.

³ Apocalypse I, 18; II, 8.

⁴ Hébr. XIII, 20.

sa première épître¹ : « Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus Christ, qui, par sa grande miséricorde, nous a régénérés pour avoir une espérance vive par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts. » — Ouvrez les Actes des apôtres. S'agit-il de remplacer dans l'apostolat le traître Judas ? il faut un homme qui ait été témoin de la résurrection de Jésus-Christ. Pierre s'adresse-t-il à la multitude ? Que leur dit-il² ? « Ce Jésus, personnage approuvé de Dieu entre vous, par les miracles, les merveilles et les prodiges que Dieu a faits par son envoyé au milieu de vous, et que vous avez pris et mis en croix et fait mourir par la main des iniques, Dieu l'a ressuscité, de quoi nous sommes tous témoins. » — Quelques jours plus tard, lorsque Pierre, après avoir guéri un paralytique, s'adresse de nouveau à la multitude, que leur dit-il encore ? « Vous avez mis à mort le Prince de la vie, lequel Dieu a ressuscité des morts, de quoi nous sommes témoins³. » — Il ne craint pas de tenir le même langage en face du sanhédrin, sans que nulle voix dans le conseil ose s'élever pour le contredire⁴. — Plus tard encore, lors d'une autre arrestation, quand Gamaliel propose la tolérance, Pierre s'écrie : « Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus que vous avez fait mourir le pendant au bois. Et Dieu l'a élevé par sa puissance pour être Prince et Sauveur, afin de donner à Israël la repentance et la rémission des péchés, et nous lui sommes témoins de ce que nous disons et le Saint-Esprit que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent⁵. — C'est de nouveau le même Pierre qui, dans la maison de Corneille, s'écrie : « Nous sommes témoins de toutes les choses qu'il a faites, tant au pays des Juifs qu'à Jérusalem, et comment ils l'ont fait mourir, le pendant au bois. Mais Dieu l'a ressuscité le troisième jour et l'a donné pour être manifesté, non à tout le peuple, mais aux témoins auparavant ordonnés de Dieu, à nous qui avons mangé et bu avec lui, après qu'il a été ressuscité des morts⁶. » — Dans ce même livre des Actes, nous entendons Paul rendre devant les Juifs d'Antioche de Pisidie, le témoignage que nous le verrons plus tard répéter dans ses épîtres : « Les habitants de Jérusalem et leurs gouverneurs, leur dit-il, ne l'ayant point connu, ont même, en le condamnant, accompli les paroles des prophètes qui se lisent chaque sabbat. Et quoiqu'ils ne trouvassent rien en lui qui fût digne de mort, ils prièrent Pilate de le faire mourir. Et après qu'ils eurent accompli toutes les choses qui avaient été écrites de lui, on l'ôta du bois et on le mit dans un sépulchre. Mais Dieu l'a ressuscité des morts et il a été vu durant plusieurs jours par ceux qui étaient montés avec lui de Galilée à Jérusalem, qui sont ses témoins devant le peuple⁷. »

Il résulte abondamment des citations que nous venons de faire que la prédication chrétienne s'est essentiellement appuyée, dans la période

¹ 1 Pierre I, 3.

² Actes III, 15.

³ Actes V, 30.

⁷ Actes XIII, 27 sq.

² Actes II, 22 sq.

⁴ Actes IV, 10.

⁶ Actes X, 39.

apostolique, sur le fait de la résurrection, et lors même que nous devrions, cédant devant les prétentions injustes de la critique moderne, reconnaître que ces documents n'ont qu'une faible valeur, parce qu'ils émaneraient d'une époque postérieure aux apôtres, il ne nous resterait pas moins, à côté de saint Jean, l'inébranlable témoignage de l'apôtre saint Paul.

Cela nous conduirait trop loin, Messieurs, si nous voulions vous prouver, pièces en main, l'importance que cet apôtre attache à la résurrection; quel intime lien il voit entre la mort et la résurrection de Jésus-Christ, cause pour lui de notre justification ¹. Il suffit de dire que même les Baur et les Strauss ² sont unanimes à reconnaître que les grands faits de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ sont pour saint Paul la pierre angulaire, le fondement même de tout l'édifice chrétien.

Il est cependant un passage que nous ne saurions passer sous silence, quoique nous l'ayons déjà indiqué; c'est le chapitre XV de la première épître aux Corinthiens. Dans ce chapitre, l'apôtre s'adressant spécialement à des hommes qui niaient la résurrection des morts, cherche à leur montrer l'union intime qui existe entre la foi à la résurrection des morts et la foi à la résurrection de Jésus-Christ, « l'essentiel de sa prédication ³. » Or, que leur dit-il? « Que Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures, et qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures. » — Puis il continue : « Et qu'il a été vu de Céphas, et ensuite des douze. Depuis, il a été vu de plus de cinq cents frères à une fois, dont plusieurs sont encore vivants et dont quelques-uns sont morts. Ensuite il a été vu de Jacques, et puis de tous les apôtres. Et après tous, il a été vu aussi de moi, comme d'un avorton. Car je suis le moindre des apôtres, qui ne suis pas digne d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu... Soit donc moi, soit eux, nous prêchons ainsi, et vous l'avez cru ainsi. » C'est en suite de ce passage célèbre que Strauss disait « que nous devons croire que plusieurs membres de la première communauté, encore vivants au temps de la rédaction de cette épître, et en particulier les apôtres, étaient convaincus d'avoir vu Jésus-Christ ressuscité. »

Par ce passage inattaquable, Paul n'appuie pas seulement toutes les déclarations des évangiles et du livre des Actes sur la résurrection (déclarations que l'on met en suspicion), en faisant appel à des témoins que l'on pourrait interroger encore, — mais il parle en outre d'apparitions à Jacques et à cinq cents frères à la fois, et confirme par là ce que disait Jean à la fin de son évangile, que Jésus a fait devant ses disciples, depuis sa résurrection, beaucoup d'autres miracles, qui ne sont pas écrits dans son livre ⁴.

¹ Rom. I, 4; IV, 25; 2 Cor. V, 15.

² Baur, *Das Christenthum und die christliche Kirche*, p. 47, et Strauss, *Contre Stendel*.

³ 1 Cor. XV.

⁴ 1 Jean XX, 30.

Rien d'étonnant que devant des preuves historiques aussi solides, Baur soit obligé de convenir, « que la résurrection de Jésus-Christ était devenue, pour la foi des disciples, la plus ferme et la plus inébranlable certitude ¹. »

Aux témoignages du Nouveau Testament jusqu'ici mentionnés s'ajoutent encore deux faits qui en sont complètement indépendants et dont la certitude est incontestable et incontestée. Ils présupposent nécessairement un autre fait, celui de la résurrection. Ils peuvent donc être mentionnés au nombre des preuves qui l'établissent.

Voici le premier de ces faits. Le désordre et l'abattement s'emparèrent de l'esprit des disciples, dès le moment où leur Maître se fut livré aux mains de ses ennemis. Tous l'abandonnèrent. Le plus hardi d'entre eux le renia trois fois. La mort de Jésus mit fin à leurs espérances. Avec elle leurs plus beaux rêves s'évanouirent. Bientôt on les vit errer çà et là comme des brebis qui n'ont plus de pasteur, et s'enfermer dans une chambre haute, à cause de la crainte qu'ils avaient des Juifs. — « Nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël, mais avec tout cela, c'est aujourd'hui le troisième jour que ces choses sont arrivées ². » — Voilà, dans la bouche des disciples d'Emmaüs, l'expression du doute et de l'angoisse qui s'était emparée du cœur de tous. D'où viennent donc, à ces esprits brisés par la douleur, cette fermeté de foi, ce courage inébranlable qui a fait des disciples consternés les vainqueurs et les consolateurs d'un monde désespéré? Comment ces Galiléens timides et sans énergie sont-ils devenus les hérauts glorieux de la bonne Nouvelle, que ni puissances humaines, ni souffrances, ni tortures n'ont pu faire taire? — A ces questions je laisse répondre Strauss lui-même :

« C'est avec raison qu'encore aujourd'hui les apologistes insistent sur ce point, que l'immense révolution qui se passa dans l'esprit des apôtres, depuis le plus profond découragement et la perte de tout espoir, lors de la mort de Jésus, jusqu'à la foi et à l'enthousiasme avec lesquels ils l'annoncèrent comme Messie à la Pentecôte suivante, ne s'expliquerait pas, si dans l'intervalle il n'était pas survenu quelque événement plein d'une consolation extraordinaire, et en particulier un événement qui les convainquit de la résurrection de Jésus crucifié ³. » — Oui, ce n'est qu'un

¹ Baur, *Das Christenthum und die christliche Kirche*, p. 39.

² Luc XXIV, 21.

³ Strauss renvoie, pour le développement de cette idée, au passage suivant d'Ullman, *que suppose la fondation de l'Eglise chrétienne par un crucifié* (Studien, 1832, I. III, p. 589 sq., traduit par M. Sardinoux dans le *Christ et l'Eglise*.

« ... Il y a plus encore ; et la formule que nous développons : *L'Eglise a été fondée par un crucifié*, donne lieu à une dernière et suprême induction. A considérer la chose en elle-même, abstraction faite de toute tradition historique, il n'est pas croyable que le ministère et la vie de Jésus aient fini avec la crucifixion. Cette mort, surtout pour les disciples de Jésus, n'était pas une fin en harmonie avec la vie d'un envoyé de Dieu ; elle devait les éloigner de lui, les terrifier, malgré l'attrait puissant que sa doctrine, sa personne et ses œuvres avaient exercé sur eux ; elle pouvait en particulier faire naître en eux des scrupules, des hésitations, des doutes qui auraient paralysé leurs forces et brisé toute leur énergie. Et que voyons-nous ? Une fermeté d'âme,

événement semblable qui pouvait relever leur courage abattu et donner à leur œuvre cette durée que l'observateur le plus calme ne saurait contempler sans étonnement encore aujourd'hui. Ce fait seul explique comment, durant toute la période apostolique, les hérauts de l'Évangile aient insisté sur ce grand acte de salut plus que sur tout autre. « La racine de la foi en Jésus, pour parler encore avec Strauss, fut qu'il était ressuscité¹. » *La transformation accomplie dans la disposition des disciples et le changement dans la vie des apôtres qui en fut la conséquence sont donc une preuve de fait en faveur de la résurrection.*

La seconde circonstance que nous avons à mentionner est, si possible, plus frappante encore. A Jérusalem, Jésus est rejeté par son peuple ; il est fouetté, conquis, abandonné de tous ; il termine sa vie sur un bois inaudit, crucifié entre deux malfaiteurs, « méprisé des hommes et rejeté du peuple. » Il faut, pour comprendre ce qu'il y a dans ces paroles de suprême ignominie, se rappeler le type du Messie qu'Israël avait puisé dans les prophètes, et qu'il portait dans son cœur, cette image glorieuse du lion de Juda, que les peuples acclameraient, du fils de David sans son pareil ! Le repoussant contraste entre ce souverain glorieux et tendre et le Fils de l'homme apparaissant sous une forme de serviteur, promettant malgré cela de relever le royaume de ses pères, n'avait pas été pour rien dans sa mort infamante. Mais quand, livré entre les mains des oppresseurs païens, il acheva sa vie, accablé des injures de tous, sur une croix, ce supplice des esclaves, comment Israël aurait-il pu reconnaître en lui son Messie ? Et cependant, dans cette même ville de Jérusalem, sept semaines après la crucifixion du Christ, il existe une communauté chrétienne nombreuse, à laquelle des prêtres même se rattachent (Actes VI, 7), communauté que ni la vie passée de Jésus, ni sa doctrine, ni ses actions, ni ses miracles n'avaient été capables de réunir ; communauté de croyants qui l'honore comme une personne divine ! Comment expliquer ce miracle, sinon par un événement puissant inattendu, qui, effaçant la

une énergique unité d'esprit, une conviction ardente, un enthousiasme triomphant que supposent et qu'impliquent au contraire leur influence profonde, inouïe, et les succès incalculables de leur prédication. Et comment auraient-ils possédé cette force héroïque et cette intrépidité de foi, si le ministère et la vie de Jésus ne s'étaient terminés d'une manière satisfaisante, qui dissipât les doutes, harmonisât les discordances, et raffermît leurs convictions ! Eh bien, la mort sur la croix ne nous fournit pas une fin assortie, une digne conclusion. Entre la certitude si absolue et l'activité si bénie des premiers hérauts de l'Évangile, d'un côté, et le supplice ignominieux de leur Maître, de l'autre, force nous est donc de placer un fait, un événement de l'importance la plus haute et de l'efficacité la plus énergique qui imprime solennellement à l'œuvre de Jésus le sceau inimmuable de l'attestation divine, de la confirmation céleste, et qui donne aux disciples un courage nouveau, une vertu triomphante, une énergie irrésistible. Et que devait être ce fait pour qu'il effaçât l'impression désastreuse produite par la mort ignominieuse sur la croix ? Il ne fallait rien moins qu'un prolongement victorieux de la vie et du ministère du Christ, une continuation de ses rapports avec ses disciples, une réfutation positive, divine, de la mort de la croix. La foi, les succès des apôtres et la fondation d'une Église nous obligent à conclure à une résurrection.

¹ *Op. citat.* II, p. 689 trad. franç., II, p. 669.

honte attachée au front du crucifié, par le supplice de la croix, le proclamait à la face du monde l'Envoyé de Dieu sur la terre, et le vrai Messie d'Israël? On l'a dès longtemps reconnu, sans la résurrection de Jésus-Christ, jamais il ne se fût formé une communauté chrétienne composée de juifs jérusalémites; sans cette résurrection surtout, l'Eglise chrétienne ne fût pas née, et l'histoire du monde eût suivi une marche tout opposée! *La communauté de Jérusalem, et l'existence, grâce à elle, d'une Eglise chrétienne, sont aussi un puissant témoignage en faveur de la Résurrection, un vivant mémorial de cette résurrection.*

Embrassons-nous maintenant, Messieurs, l'ensemble des preuves jusqu'ici recueillies : le témoignage des disciples immédiats du Christ, Jean et Pierre, auquel nous ajouterons celui de Paul, et rapprochons-nous les faits que nous venons de mentionner et qui présupposent nécessairement la résurrection de Jésus, il n'y a, semble-t-il, devant le tribunal de la critique impartiale, d'autre jugement à prononcer que celui que formulait en ces termes l'un des adhérents de la science libérale, Volkmar, dans un livre qui n'est point favorable à l'Eglise chrétienne¹ : « C'est l'un des faits les plus avérés de l'histoire du monde, que Jésus le Crucifié est apparu à ses disciples, en gloire, n'importe quelle soit la manière dont nous comprenions ce fait, ou que nous ne le comprenions pas, ou que nous ne puissions jamais le comprendre. »

II.

Afin d'échapper au miracle incommode de la résurrection, les théologiens philosophes, et les philosophes théologiens, ne se tiennent pas pour si aisément battus; et, tout en admettant généralement le fait que les disciples ont cru avec la plus inébranlable certitude à la résurrection de leur Maître, ils prétendent toutefois qu'il reste à prouver que cette certitude soit fondée sur une apparition *réelle* du Crucifié, « sur un fait extérieur et objectif. »

Écoutez donc, Messieurs, les nouvelles objections des adversaires de la résurrection.

Il est de notoriété générale que le vieux rationalisme, ou rationalisme vulgaire, a cru pouvoir rejeter le récit de la résurrection, en disant que Jésus-Christ n'était pas réellement mort, et que le Crucifié du Calvaire s'était heureusement réveillé au troisième jour. Aujourd'hui, en présence de la précision et de l'unanimité des récits sacrés, confirmant la mort réelle de Jésus, nul n'ose plus soutenir cette prétendue explication naturelle, en faveur de laquelle on ne pourrait produire aucun argument solide. Le rationalisme moderne s'est donc jeté dans un autre extrême et prétend maintenant que, quoique réellement mort, Jésus-Christ n'est pas

¹ *La Religion de Jésus*, p. 76.

réellement ressuscité. C'est l'opinion déjà soutenue par Spinoza. D'après ce philosophe, en effet, la résurrection se réduirait à une vision produite miraculeusement dans l'intérieur des disciples, vision qui aurait eu pour but de leur faire comprendre, selon la portée de leur intelligence et les idées de leur temps, que, par sa vie vertueuse, Jésus était ressuscité de la mort spirituelle, et qu'il accordait une semblable résurrection à ceux qui suivaient son exemple (*Spiritualis resurrectio*)¹.

Cette conception de la résurrection du Christ comporte, il est vrai, dans la manière dont elle est présentée par ses partisans, diverses modifications, mais nous n'avons pas besoin de les exposer ici, tous les adversaires modernes de la résurrection de Jésus-Christ étant unanimes à admettre que les disciples de Jésus avaient eu, non des apparitions réelles, objectives de leur Maître, mais des manifestations intérieures, en un mot, des visions ou des songes que, grâce à l'illusion de leurs sens, ils auraient pris pour des apparitions réelles. Leur certitude de la résurrection de leur Maître devrait s'expliquer dès lors d'une manière purement psychologique. Un habile défenseur de cette opinion s'exprimait récemment ainsi : « Fortement émus et excités par les circonstances des derniers jours, séparés du monde, poursuivis par leurs compatriotes, occupés uniquement de l'image de leur Maître, — *ils le voyaient tantôt ici, tantôt là*, et comment, avec leur éducation, au milieu des idées qui avaient cours de leur temps, pouvaient-ils se demander sérieusement : Ce que nous voyons est-ce une vision, un fait subjectif, psychologique, ou une réalité objective ? » Strauss émet la même idée dans son récent écrit sur Reimarus³ quand il dit : « D'après notre opinion, l'imagination fortement excitée des disciples leur a représenté le Maître, qu'ils ne pouvaient croire mort, comme de nouveau vivant. » — Voilà, Messieurs, ce que l'on appelle dans le langage de la critique moderne rétablir la réalité des faits, non au moyen d'une construction philosophique incertaine de l'histoire, mais par un examen attentif et impartial des dates !

Evidemment si, parmi les explications naturelles du fait de la résurrection, il en est une qui soit plausible, c'est bien celle qui part de l'idée d'une vision. Mais si cette nouvelle hypothèse devait disparaître à son tour, qu'on nous dise comment, « par un examen attentif et impartial des

¹ « Apostolos omnes omnino credidisse, quod Christus a morte resurrexerit, et ad cælum revera ascenderit... ego non nego. Nam ipse etiam Abrahamus credidit, quod Deus apud ipsum prænatus fuerit... cum tamen hæc et plura alia hujusmodi apparitiones seu revelationes fuerint, opinionibus eorum hominum accommodatæ, quibus Deus mentem suam iisdem revelare voluit. Concludo itaque Christi a mortuis resurrectionem revera spirituales, et solis fidelibus ad eorum captum revelatam fuisse nempe quod Christus æternitate donatus fuit, et a mortuis (mortuos hic intelligo eo sensu, quo Christus dixit : Sinite mortuos sepelire mortuos suos) surrexit, simul atque vita et morte singularis sanctitatis exemplum dedit, et eatenus discipulos suos a mortuis suscitavit quatenus ipsi hoc vitæ ejus et mortis exemplum sequantur. » (Spinoza, *Ep. XXIII ad Oldenburg*, p. 558 sq.)

² *Zeitstimmen*, 1861, p. 353.

³ *Ueber Reimarus*, p. 281.

dates, » on pourrait se défendre encore d'admettre la réalité objective de la résurrection. La dernière question qu'il nous reste donc à examiner, pour clore le débat, est celle-ci :

La persuasion incontestable d'un grand nombre de membres de l'Eglise primitive que Jésus est réellement et corporellement ressuscité, repose-t-elle sur des visions qu'ils ont eues après sa crucifixion? Ont-ils pris quelque illusion trompeuse de leurs sens pour des apparitions objectives, et dès lors le fait de la résurrection, tel que le rapporte la tradition et que l'admet l'Eglise, devrait-il être remplacé par celui d'une apparente résurrection?

Les partisans de cette dernière opinion en appellent à un passage de l'apôtre Paul, pour prouver leur dire. Dans le chapitre premier de son épître aux Galates, à partir du v. 12, l'Apôtre, en effet, après avoir revendiqué sa qualité d'apôtre et rappelé sa vie passée, où, ennemi du Crucifié, il poursuivait les membres des Eglises chrétiennes, ajoute : « Mais lorsqu'il plut à Dieu de révéler son Fils en moi, afin que je l'annonçasse parmi les gentils, aussitôt, je ne consultai point la chair et le sang, etc... » *Donc*, conclut-on, Paul décrit la révélation de Jésus-Christ, qui fut la cause agissante de sa conversion, comme une simple révélation *en lui*, comme une pure révélation *intérieure*. Paul n'a par conséquent pas vu Christ des yeux de la chair, mais seulement dans une vision, ou dans un songe. Sa foi en la résurrection de son Maître n'est donc qu'une conséquence rationnelle qu'il en tire.

Mais Paul affirme dans 1 Cor. XV, 8, après avoir énuméré toute une série d'apparitions précédentes, que Christ lui est enfin aussi apparu : *donc* conclut-on encore, les apparitions qu'ont eu de Jésus, les autres disciples, celles qu'il a eues plus tard lui-même, sont de même nature; Christ leur a été révélé *en eux*, par des visions ou des songes, et le fait de sa résurrection n'est aussi de leur part qu'une conclusion rationnelle!... Essayez de renverser cette démonstration! s'écrient les adversaires triomphants.

Oui, nous le reconnaissons sans détour, Messieurs, la critique a porté ici son meilleur coup. Mais nous ajoutons aussitôt que, quelque brillant qu'il soit, il a frappé dans le vide. Car, disons-nous à notre tour, s'il est vrai que Paul, comme vous voulez le conclure de ses paroles, n'a pas vu Jésus-Christ des yeux de sa chair, mais en vision, quoiqu'il soit persuadé pour lui-même de l'avoir bien corporellement contemplé, — Paul s'est grossièrement *trompé*; sa conversion d'un persécuteur acharné du Christ en un disciple du Sauveur, croyant, souffrant, courageux jusqu'à la mort, ne repose que sur cette grossière erreur; — Paul, malgré ses affirmations les plus solennelles, n'a point été appelé par Christ à l'apostolat (Gal. I, 1), il est, sans le savoir lui-même, d'après son propre jugement, « un faux témoin » (1 Cor. XV, 15), un rêveur. — Enfin son admirable activité comme apôtre des gentils, si étroitement liée avec notre propre dévelop-

pement et l'éminente position qu'il occupe dans l'histoire, n'ont d'autre fondement que l'illusion la plus dérisoire! — Voilà, Messieurs, pour parler avec un critique, mais en retournant contre lui ses paroles, voilà de durs cailloux à digérer! Quoi, Paul, le plus étonnant génie, le dialecticien le plus consommé, l'auteur de l'épître aux Romains, ce chef-d'œuvre de la logique et de la pensée, Paul n'aurait su, sa vie durant, distinguer une image produite par un cerveau fiévreux et excité d'une apparition corporelle et tangible!

« Mais qui nous prouvera qu'il n'en soit pas réellement ainsi? » Paul lui-même, pour peu qu'on ait la patience d'examiner avec soin son témoignage, et d'y lire non ce que l'on veut y trouver, mais ce qui est écrit. Oui, il est vrai que Paul écrit que Dieu a révélé son *Fils en lui*, et il ajoute avec intention, afin que je l'annonçasse parmi les gentils. Mais qu'est-ce qui vous autorise à n'entendre ces paroles, « révélé en moi » que d'une vision intérieure? Est-ce que ces mots : « révélé en moi » ne peuvent pas tout aussi bien signifier : que Dieu l'avait amené à une pleine connaissance de son fils, par une illumination intérieure étrangère à toute apparition tombant sous les sens? Bien plus, ces mots qu'il ajoute : « afin que je l'annonçasse parmi les gentils, » ne rendent-ils pas presque certains que la déclaration de Paul doit être ainsi entendue : « Dieu l'avait, par le moyen d'une révélation intérieure, amené à reconnaître son Fils, comme Celui auquel il avait assujéti toutes choses, comme le Sauveur du monde, le Rédempteur non des Juifs seulement, mais encore des païens? » Ou bien encore cette révélation *en lui*, exclurait-elle une apparition réelle, visible de Jésus-Christ, *hors de lui*, comme celle qu'il avait eue sur le chemin de Damas? N'est-il pas compréhensible pour chacun qu'il peut y avoir des manifestations extérieures, qui n'acquiescent, pour ceux qui les ont contemplées, toute leur signification, toute leur portée qu'après qu'une révélation intérieure qui lui corresponde l'a clairement fait connaître? Encore une fois, qui vous donne le droit de transformer ces paroles de l'apôtre : « Lorsqu'il a plu à Dieu, qui m'avait mis à part dès ma naissance, et qui m'a appelé par sa grâce, de révéler son Fils en moi, afin que je l'annonçasse parmi les gentils, » en celles-ci : « Lorsqu'il a plu à Dieu, de me révéler son Fils par une vision? » N'entendons-nous pas Paul, dès le début de son épître, déclarer solennellement « qu'il est apôtre, non de la part des hommes, ou de la part d'aucun homme, mais de la part de Jésus-Christ et de Dieu le père, *qui l'a ressuscité des morts*? » Or, quand, quelques instants plus tard, il parle de la révélation du Fils de Dieu en lui, ne veut-il pas rappeler, par le rapprochement de ces deux déclarations, que pour lui sa conversion et sa vocation n'émanent pas seulement de cette révélation intérieure que les critiques veulent encore réduire à une simple vision?

Si, Messieurs, le passage des Galates que nous venons d'examiner ne suffisait pas pour décider de la question de savoir si Paul a eu oui ou

non une manifestation extérieure de Jésus-Christ, nous pouvons aisément citer d'autres déclarations de cet apôtre, plus nettes et plus positives. C'est ainsi que Paul, dans un but semblable à celui qu'il poursuivait dans le préambule de son épître aux Galates, s'écrie (1 Cor. IX, 1): « Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus-Christ, notre Seigneur? » Il veut en effet, par cette mention qu'il a vu le Seigneur, établir que l'autorité de son apostolat est égale à celle de ses autres collègues, et tout aussi immédiate. Prétendrait-on qu'ici ces mots : « J'ai vu le Seigneur, » n'ont trait qu'à une vision, alors il faudrait sérieusement se demander si Paul était capable de distinguer une vision d'une apparition réelle, objective. On n'accusera pas tout au moins les prophètes de l'Ancien Testament de cette incapacité; car ils savaient clairement discerner entre une vision et une apparition réelle. Le disciple de Paul, l'auteur du troisième Evangile et du livre des Actes des apôtres, savait en faire autant, comme nous le voyons par Luc. I, 2², Actes XI, 5 sq.; il sait, en particulier, qu'à côté de l'apparition réelle de Jésus sur le chemin de Damas, Paul a eu des visions dont il n'a eu connaissance que par les récits de l'Apôtre (Comp. Actes XVI, 9, XVIII, 9). Croirait-on donc Paul plus incapable que son disciple? Pour s'en convaincre, qu'on lise attentivement 2 Cor. XII, 1, et là on verra comment Paul s'exprime sur les visions qu'il a eues. Il ne leur donne pas une valeur à part; il ne veut point s'en glorifier. Lorsqu'au v. 2, il en mentionne une plus spécialement, il ne veut point se prononcer sur la nature de l'état d'extase dans lequel il se trouvait alors. Mais comme il parle autrement, avec quelle certitude d'expression, avec quelle précision, lorsqu'il reconrte aux manifestations extérieures qu'il a eues de Christ pour établir la fermeté de son apostolat : « J'ai aussi vu le Seigneur; il m'est apparu aussi bien qu'à Céphas, qu'à Jacques, qu'aux autres apôtres; mon apostolat, je ne le tiens d'aucun homme, mais de Celui que Dieu a ressuscité des morts, Jésus-Christ! » Saint Paul ne peut donc pas avoir confondu une vision avec une apparition objective, réelle, et nous avons ici débusqué les adversaires de la résurrection réelle de Jésus-Christ de leur dernière et plus sûre retraite. Ce n'est pas fictivement que Jésus-Christ est apparu à Paul; il l'a réellement, sensiblement, personnellement vu, il lui est réellement apparu : et de même qu'il s'est réellement manifesté à lui le dernier, il est aussi véritablement apparu à Céphas, à Jacques, aux onze, aux cinq cents frères.

Pour en finir avec cette hypothèse d'une vision, nous avons encore quelques questions à poser à nos adversaires. Comment se fait-il, leur demanderons-nous, qu'étant dans un état d'hallucination, Marie Madeleine prenne d'abord pour le jardinier ce Jésus qui est devant elle et qu'a dû créer selon vous la puissance de son désir? Que les disciples d'Emmaüs marchent et conversent longtemps avec lui, sans le reconnaître d'abord? Que sa présence le soir de la résurrection remplisse les onze d'épouvante, et qu'ils le prennent pour un fantôme? Comment se fait-il

encore que Jésus leur reproche leur incrédulité et leur dureté de cœur parce qu'ils ne croient pas aussitôt à la réalité de sa résurrection? Qu'au bord du lac de Tibériade, aucun de ses disciples n'ose lui demander : qui es-tu? quand même il mange avec eux et qu'eux-mêmes mangent avec lui? Ah certes, il faut l'avouer, c'est une vision étrange, que celle qui consiste à faire croire à tant de personnes qu'elles ont mangé du pain et des poissons, quand elles n'en ont pas mangé! (Jean XXI, comp. avec Luc XXIV, 30.) Mais j'oublie, Messieurs, que tous ces faits ne doivent être que des fables. Ce qui par contre, n'en est point une, ce que tout le monde admet, c'est qu'un grand nombre d'apparitions du Ressuscité ont eu lieu en divers temps et qu'entre autres Jésus est apparu à cinq cents personnes à la fois. Mais, dites-moi, n'est-ce pas quelque chose d'étrange, d'incroyable, que cette vision toujours la même, qui pendant six semaines se répète, tantôt ici, tantôt là, pour des gens qui n'ont rien de particulièrement exalté, vision que cinq cents personnes doivent avoir eu en un même lieu et en une même fois? Qui croira, Messieurs, à ces cinq cents hallucinés, avant que les disciples eussent reçu le Saint-Esprit!... Mais assez comme cela, car il est un fait qui n'a point été nié, que nul ne niera, c'est que le Crucifié a été enseveli. Or, si les disciples, hommes et femmes, se fussent laissés entraîner par ces prétendues visions à la croyance mensongère de la résurrection de leur maître, n'eût-il pas été aisé de les en dissuader par un seul regard jeté sur le cadavre de Celui qu'ils croyaient vivant? Et leurs adversaires tout au moins, leur montrant du doigt le sépulcre, n'eussent-ils pas ri de leur folie, au lieu d'embrasser la même foi!

Strauss, pour se débarrasser de cette difficulté, place en contradiction avec les récits évangéliques toutes les apparitions de Jésus en Galilée. « Il était naturel, dit-il, que les disciples, dispersés par la terreur qu'avait inspirée l'exécution de leur Messie, se réfugiassent dans leur patrie, la Galilée, où ils n'avaient pas besoin, comme dans la capitale de la Judée, siège des ennemis de leur Christ crucifié, de fermer les portes par la crainte des Juifs; ce fut le lieu où peu à peu ils recommencèrent à respirer librement, et où leur foi en Jésus, éteinte par la catastrophe, put se ranimer de nouveau; c'était aussi le lieu où l'idée de la résurrection de Jésus eut le loisir de se former successivement sans qu'on y pût exhumer du tombeau un cadavre qui réfutât ces suppositions hardies; et, quand cette conviction eut donné à ses partisans assez de courage et d'enthousiasme pour qu'ils se hasardassent à publier dans *la capitale* sa résurrection, il n'était plus possible de se convaincre soi-même du contraire par le corps de Jésus, ou d'en être convaincu par d'autres¹. »

Mais, demanderons-nous à Strauss, comment cela n'était-il plus possible? Quoi, on prétend que les disciples ont eu leurs christophanies

¹ Strauss, II, 642.

d'abord en Galilée, on ne sait combien de temps après la mort de Jésus, et l'on veut nous faire croire que, dans ce cas, ils ne se fussent pas rendus, dès leur retour à Jérusalem, au sépulcre de leur Maître pour voir ce qui s'y passait!

C'est sept semaines après la crucifixion qu'ils proclament dans la capitale de la Judée la nouvelle, effrayante pour les principaux, de la résurrection de leur Maître, et la population de Jérusalem n'aurait pas fait un pas pour s'assurer, par la vue même du sépulcre situé à peu de distance de la ville et dans un lieu bien connu, de la vérité de ce que l'on proclamait? Et quand même, par des circonstances que nous ne connaîtrions pas, des années se fussent écoulées depuis la mort du Crucifié, qui donc aurait pu empêcher les Juifs de s'assurer par leurs propres yeux de la réalité du grand fait de la résurrection... On ne saurait prétendre que le sépulcre de Jésus ait si vite disparu de la terre; il fallait donc qu'en se relevant le Christ eût emporté son cadavre; ou bien nous fera-t-on croire que tous les visiteurs de son tombeau, devenant tout à coup visionnaires, ne vissent pas le corps qui toutefois s'y trouvait. — Le tombeau de Jérusalem ne peut se concilier avec la théorie de l'hallucination, qui demeurerait comme un éternel problème psychologique, si le Christ fût demeuré au sépulcre. Non, Messieurs, l'apparition et la propagation du christianisme dans le monde judéo-païen, et la transformation qu'il continue à opérer sur terre, en se fondant sur la résurrection réelle de Christ ne sauraient être le fruit de je ne sais quelle erreur. Ce que l'humanité possède de meilleur et de plus noble ne saurait reposer sur un fondement que viendrait dissoudre le moindre rayon de lumière.

Si donc l'hypothèse d'une hallucination ne peut pas plus se soutenir que toute autre, nous avons le droit de conclure que les disciples n'ont pas eu seulement la persuasion de la résurrection de Jésus, alors même qu'il ne serait pas ressuscité, — *mais que cette persuasion repose sur un fait réel et objectif pleinement en rapport avec cette certitude.*

Nous croyons avoir suffisamment prouvé que toute étude réelle et impartiale des faits amènera toujours à cette conclusion : « *Que nous avons dans la résurrection de Jésus-Christ un fait historique aussi certain et aussi réel que quelque autre fait que puisse attester l'histoire.* » L'Eglise chrétienne s'est fondée sur le tombeau vide de celui qui est ressuscité des morts : c'est sur le même fondement que repose aujourd'hui le monde chrétien.

Maintenant, Messieurs, après avoir établi, par des preuves purement historiques, la réalité de la résurrection de Jésus-Christ, vous me permettrez de vous présenter une considération d'un autre ordre.

La vie de Jésus (mise à part la question de sa dignité divine) ne fait-elle pas l'impression, sur quiconque la contemple avec un cœur sincère, que celui qui l'a vécue a été de Dieu plus qu'aucun autre homme sur la

terre ? qu'il se savait en Dieu et Dieu en lui ; et, sa doctrine, ses œuvres, sa conduite, ses souffrances, son apparition tout entière ne sont-ils pas la pure reproduction de cette grande pensée. — « Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi, » l'entendons-nous s'écrier dans sa prière sacerdotale (Jean, XVII, 10). Mais quelle est donc la cause de sa mort ignominieuse ? C'est, d'un côté, son obéissance parfaite, sans réserve à la volonté de son Dieu, l'abandon complet de lui-même à son Père, son acceptation absolue de sa vocation de Rédempteur et sa fidélité à cette vocation ; — c'est de l'autre côté, l'humanité pécheresse qui se dressait devant lui, sans vouloir se soumettre. Cette destinée terrible qui l'accablait était le produit du choc nécessaire entre la pureté immaculée et la divinité de sa personne, et l'impureté et la rébellion contre Dieu d'un monde révolté. Il lui eût suffi d'un seul mot, devant le sanhédrin et le grand-prêtre : « Je ne suis pas le Christ, » pour échapper à la mort ignominieuse de la croix ; mais il mourut, « obéissant jusqu'à la mort de la croix ; » certain qu'en remettant sa vie entre les mains de son Père, il ressusciterait, comme il l'avait nombre de fois prédit à ses auditeurs. Et cette justification, cette sauvegarde de son honneur, lui eût été refusée ? Son dévouement n'eût eu pour récompense que la nuit du tombeau, le hideux anéantissement de sa vie et de son nom ? à la négation de sa divinité, au mépris du monde pour l'idéalité de sa personne, Dieu n'eût pas opposé une puissante affirmation ? et celui qui a été l'image originelle et formative de l'humanité idéale aurait toujours conservé sur son front l'empreinte du criminel ? — « Si Christ n'est pas ressuscité, a dit Luther, le péché et la mort l'ont englouti et dévoré. » — Non, Dieu ne *pouvait* pas permettre que son saint vît la corruption. De deux choses l'une : ou bien il n'y a point de Providence, point de sainte action de Dieu, ou bien à l'abaissement complet du Saint enfant des hommes devait succéder son élévation, et à l'anéantissement en lui de ce qu'il y a de plus idéal dans la vie humaine, le rétablissement glorieux, la perfection définitive de cet idéal lui-même. La *justice de Dieu* exige la résurrection de Celui qui est l'image empreinte de sa personne, son absolue révélation.

Il ne nous reste maintenant, que je sache, qu'un point à élucider, parce qu'il présente quelque chose d'étrange pour plusieurs.

Si Christ est réellement ressuscité, pourquoi, demande-t-on, au lieu de ne se montrer qu'à ses disciples, n'est-il pas apparu devant ses juges, devant la population tout entière de Jérusalem, comme le ressuscité de la mort, comme le crucifié approuvé de Dieu et accrédité par cette résurrection même (comp. Actes, X, 39) ? S'il l'avait fait, dit-on, cette question si importante pour notre foi eût été désormais mise à l'abri de tous les doutes.

Nous avons, dans l'absence de cette manifestation, l'un des plus anciens arguments contre la résurrection. Dès le deuxième siècle après

Jésus-Christ, le païen Celse en faisait un sérieux reproche au fondateur du christianisme, et Origène, le savant père de l'Eglise, reconnaissait la gravité de l'objection. Depuis lors la question a été fréquemment examinée, et les adversaires reconnaissent volontiers que cette difficulté aurait pour eux peu de portée, dès que le fait de la résurrection serait solidement établi. Et en effet, Messieurs, sans nous arrêter aux diverses explications qui ont été données, laissez-moi vous rappeler l'un des traits caractéristiques de la conduite de Jésus, vis-à-vis du monde incrédule. De même que, dans les jours de sa chair, il est apparu sous la forme de serviteur; — que, déjà à l'entrée de sa carrière publique, il refusa de répondre à la tentation du diable, en se précipitant du haut du temple; — que souvent, après les guérisons qu'il accomplissait, il défendait à personne d'en rien dire, repoussant de la sorte, toute démonstration bruyante; — de même encore qu'il ne considérait pas comme une foi salutaire celle qui n'était produite que par la vue des signes et des miracles, et qu'il reprochait sincèrement à ses compatriotes le désir ardent d'en voir (Matth. XII, 39, sq. Jean, IV, 48); — ainsi le ressuscité, selon la parole de son apôtre (Phil. II, 6), n'a point ardemment recherché, « tout en étant en forme de Dieu, cette égalité avec Dieu. » Ajoutons que le règne de Dieu ne vient point avec éclat, qu'il veut de même que la vraie foi du cœur ne fasse son chemin que par la persuasion intérieure, et que le monde incrédule ne peut être amené à Dieu que par la puissance religieuse et morale de la parole et de l'esprit de Jésus-Christ. Une manifestation publique éclatante du vainqueur de la mort eût produit un effet contraire à celui qu'en attendraient ceux auxquels peut s'appliquer cette parole du Seigneur : « Tu ne comprends pas les choses de Dieu, mais celles qui sont des hommes » (Matth. XVI, 23). — Car non-seulement l'on eût vu la réalisation de cette autre parole : « S'ils n'écoutent point Moïse et les prophètes, ils ne seront pas non plus persuadés, quand quelqu'un des morts ressusciterait » (Luc XVI, 31); mais encore une apparition du Ressuscité, suscitant un soulèvement du peuple contre les chefs ecclésiastiques et une intervention du gouvernement romain, eût rendu difficile la formation paisible d'une communauté chrétienne. La sagesse étonnante du Sauveur et cette sûreté de regard qui brille dans toutes ses paroles et dans tous ses actes se montrent encore dans ce mystère, dans lequel il a voulu envelopper pour le monde incrédule sa glorieuse majesté. Comment nous étonnerions-nous si cette conduite divine semble une énigme à ces Saducéens modernes qui nient la puissance de l'esprit et cherchent, par leurs moqueries ou leur prétendue science, à détruire la foi à la résurrection et à la vie éternelle ?

Si je m'étais proposé autre chose dans cette séance, Messieurs, que d'établir devant vous la réalité historique de la résurrection de Jésus-Christ, j'aurais encore beaucoup de points à aborder et de considérations à faire valoir

Mais je ne veux pas abuser plus longtemps de votre patience. L'étude à laquelle nous nous sommes livrés suffit pour établir que c'est avec une bonne conscience que l'Eglise chrétienne peut proclamer hautement la résurrection de son Seigneur et de son Dieu ; et si, en commençant, nous avons entendu des voix déclarer que, si elles pouvaient se convaincre de la résurrection du Christ, elles mettraient en pièces tout leur système, — je déclare ouvertement en finissant que, pour ma propre part, je cesserais, dès cette heure, d'être un serviteur de l'Eglise, si je n'étais aussi convaincu de la réalité de cette résurrection que de tout autre fait avéré de l'histoire. « Oui, Jésus-Christ est ressuscité des morts, comme prémice de ceux qui dorment. » Sa résurrection a transformé les pensées de l'humanité ; elle a déchiré tous les voiles du monde juif et païen ; elle nous a fait entrevoir, par delà la tombe, une glorieuse patrie ; et de même, pour l'humanité errant dans les ténèbres, le sceau divin d'une réconciliation et d'un salut. Au bord du sépulchre vide, nous pouvons prononcer cette parole : « Ce que nous serons, n'est pas encore manifesté ; mais nous savons que, lorsque le Fils de Dieu sera apparu, nous lui serons semblables, car nous le verrons tel qu'il est » (1 Jean, III, 2).

E. GÜDER.

(Traduit par M. le pasteur RUFFET.)

UNE NOUVELLE TENTATIVE EXÉGÉTIQUE

ESSAI D'INTERPRÉTATION DE QUELQUES PARTIES DE L'ÉVANGILE SELON SAINT MATTHIEU, par HENRI LUTTEROTH. Première partie : chapitres I et II. 1860. Deuxième partie : chapitres III-VII. 1864.

LE RECENSEMENT DE QUIRINIUS EN JUDEE, par HENRI LUTTEROTH. 1865.

S'è mettre par de fortes études au courant des vastes et profonds travaux de la science allemande, en suivre d'année en année les progrès, et transmettre ses résultats les plus certains, avec clarté et discernement, aux hommes sérieux de langue française, c'est rendre à notre théologie un éminent service. Cette tâche modeste, mais si féconde, est à la portée d'un certain nombre d'esprits. Elle demande surtout de l'érudition, c'est-à-dire de la patience, puis un esprit pénétrant qui sache discerner, au milieu de beaucoup de choses subtiles ou téméraires, ce qui est solide et capable de satisfaire le bon sens gaulois. Des vulgarisateurs de la bonne théologie allemande, ou, si vous voulez, de toutes les tendances qui s'entre-croisent de l'autre côté du Rhin, voilà ce que nous devons désirer avant tout, pour cet immense travail de reconstruction dont nous sentons si vivement le besoin.

Mais quel titre plus grand encore acquièrent à notre reconnaissance les hommes dont le talent plus puissant crée quelque conception nouvelle, et qui se placent ainsi, pour quelque question importante, au niveau des théologiens distingués que nous envions à l'Allemagne ! De ce nombre est certainement M. Henri Lutteroth, dont je viens annoncer les trois derniers volumes. Ils ne sont pas bien gros, mais, on ne peut s'y méprendre, ils sont le résultat d'un immense travail ; tout y est mûri et préparé par les études les plus approfondies, remontant aux sources les plus sûres. On y rencontre un esprit très élevé, plein de foi en la divinité de l'Evangile, d'une indépendance remarquable vis-à-vis de la tradition chrétienne, hardi même dans la façon de traiter les livres canoniques. Il reconnaît franchement et pleinement le mélange de l'humain au divin dans les saintes Ecritures ; on ne peut lui reprocher aucune trace de cette notion mécanique de l'inspiration que notre génération ne supporte plus. Ses convictions profondes et vivantes ne sont basées sur aucune système, aussi ne fait-il nulle difficulté de confesser la faiblesse de plusieurs arguments de l'orthodoxie. Respectant réellement

la Bible, il veut la prendre telle que la Providence divine nous l'a donnée; il cherche avec sincérité ce quelle est, ce qu'elle dit, et ne veut pas à tout prix la faire entrer dans un cadre tout préparé. Sans doute, il n'accepte pas toutes les accusations si souvent avancées contre elles depuis un certain nombre d'années. C'est qu'il croit pouvoir montrer qu'elles ne portent pas sur la Bible même, mais sur ses maladroits champions. Rien ne l'empêche, du reste, de constater ici et là une inexactitude, une contradiction, si elle lui paraît évidente. C'est donc un auteur évangélique que peuvent écouter les théologiens d'un autre bord, et nous saluons avec joie en sa personne une nouvelle façon de traiter les questions religieuses controversées qui est vraiment digne de la science et de la foi. — Il est dans le vrai courant de ce *Bulletin*, courant large et accueillant pour toutes les nuances de la pensée chrétienne, mais courant positif, croyons-nous, et conduisant vers l'Eglise de l'avenir.

On se rappelle l'ouvrage si original de M. Lutteroth sur le jour de la mort du Sauveur¹. Aujourd'hui il reprend, à l'occasion du *Recensement de Quirinius en Judée*, la question des dates concernant la vie de Jésus-Christ, et établit tout un système de chronologie qui lui est propre. Ces questions de chiffres sont extrêmement ardues, vu la distance des événements, le peu de précision ou l'incertitude des sources, et les complications de l'histoire des Juifs et des Romains. L'aisance avec laquelle M. Lutteroth se meut au milieu de ces difficultés, ainsi que l'abondance de ses documents, prouve avec quelle persévérance il s'est plongé dans ces recherches spéciales.

La base sur laquelle notre auteur fait reposer tout son système est une nouvelle explication de Luc II, 1. On sait que ce verset est une des plus grandes croix de la critique. Il paraît énoncer une détermination de temps contredite par l'histoire et même par le chapitre précédent. — D'après Luc, César-Auguste fit *en ces jours-là* (ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις) publier un édit pour dénombrer toute la terre. Ce dénombrement eut lieu pendant que Quirinius était gouverneur de Syrie. A qui se rapportent les mots : « En ces jours-là ? » Au dernier verset du chapitre premier ? Impossible, dit-on, car on y voit une mention du commencement du ministère de Jean le Baptiste, événement de beaucoup postérieur au recensement de Quirinius. Force est donc de remonter plus haut, et de rattacher l'expression *en ces jours-là* à la naissance et à la circoncision du Précurseur. Malheureusement ces faits appartiennent au temps d'Hérode le Grand, selon Saint-Luc lui-même (I, 5, 26), et Quirinius n'a obtenu le gouvernement de Syrie que longtemps après son règne. Il y a là une évidente contradiction. — Que faire ? Comme les indications du chapitre premier sont beaucoup plus précises que celles du second, c'est celles-là

¹ *Le jour de la Préparation*. Lettre sur la chronologie pascal.

qu'on cherchera à interpréter de façon à amener une conciliation. Ces efforts sont légitimes, car on ne peut facilement admettre que Luc se donne ainsi d'une page à l'autre un flagrant démenti, et on a de fortes raisons de croire à son exactitude. Mais ont-ils abouti? M. Lutteroth passe en revue les divers essais de conciliation et les rejette tous; puis il construit sur leurs ruines une explication neuve et qui se recommande à bien des égards.

D'abord il a l'avantage de rattacher Luc II, 1 au verset qui le précède immédiatement, c'est-à-dire l'édit de César-Auguste au terme du séjour de Jean dans le désert. Pour pouvoir le faire, voici comment il traduit Luc I, 80 : « Or, le petit enfant croissait et se fortifiait en esprit; et il demeura dans les déserts jusqu'au jour de sa *présentation* à Israël. » L'originalité de cette nouvelle version gît dans la substitution de l'idée de présentation à celle de manifestation sous le terme employé par l'évangéliste (ἀπαρτίωσις). Il ne serait plus question de l'entrée de Jean en office, mais du moment où, à 12 ans, il entra dans sa majorité religieuse, fit une première fois le voyage de Jérusalem pour y célébrer la Pâque, et fut présenté à ses concitoyens comme membre du peuple de Dieu, dans une cérémonie analogue à la confirmation qui se pratique encore aujourd'hui dans la chrétienté.

Cette interprétation est étayée de bons arguments. — Il est en effet incroyable que Jean, qui devait exercer une si puissante influence sur les hommes de son temps, n'ait eu d'autre préparation que celle du désert; il a dû, sans doute, voir de près les institutions, l'état moral, les souffrances et les humiliations de son peuple. D'ailleurs, si, au dernier verset du chapitre I, Luc voulait embrasser toute la vie de Jean antérieure à sa carrière prophétique, il le désignerait d'une autre façon : on n'est pas un *petit enfant* (παιδίον) jusqu'à 30 ans, tandis que ce terme peut convenir pour indiquer, en partant de la naissance, les douze années de la minorité. — Aussi, quoique la cérémonie dont parle M. Lutteroth soit une simple induction, quoique, par conséquent, le mot ἀπαρτίωσις n'ait jamais été rencontré avec ce sens spécial, l'innovation nous paraît heureuse, conforme au dictionnaire et aux usages juifs, et ne sortant pas du domaine légitime de l'hypothèse.

Peut-être est-ce un peu hasardé que de construire tout un système de chronologie sur une hypothèse; mais cette hypothèse, nous répondra l'auteur, est en quelque sorte démontrée soit par les arguments tirés de la langue et des mœurs, soit par son harmonie avec toutes les autres déterminations de temps que nous rencontrons dans l'histoire évangélique. — En effet, cette concordance est une des grandes forces de M. Lutteroth, et on ne pourra se flatter de l'avoir réfuté victorieusement que si on lui oppose un autre système, plus naturel que le sien et également complet.

Quoi qu'il en soit, il a fait un grand pas vers la solution du problème.

Mais ce pas ne serait rien si, comme le font nos versions ordinaires, il fallait séparer l'édit d'Auguste, et le recensement qui en fut l'exécution, du gouvernement de Quirinius en Syrie, et admettre par exemple la traduction d'Ostervald : « Ce dénombrement se fit *avant* que Quirinius fût gouverneur de Syrie. » Dans ce cas, la connaissance qu'on a d'autre part de l'année du dénombrement fait par Quirinius ne peut servir, puisqu'il s'agit d'un autre dénombrement, antérieur, d'un nombre d'années que rien ne précise, à celui que dirigea le gouverneur de Syrie. Mais M. Lutheroth repousse vigoureusement cette distinction et me paraît combattre avec succès la version vulgaire, qui remonte à Herwart, chancelier de l'électeur de Bavière au commencement du dix-septième siècle. — Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου est bien rendu par : « Ce premier recensement se fit *pendant* que Quirinius gouvernait la Syrie. » Evidemment, on ne songerait jamais à faire de πρώτη le synonyme de προτέρω, si ce n'était pour les besoins de la cause. Encore faut-il que la grammaire permette cette explication, et que les auteurs grecs nous fournissent, au moins à titre d'exception, quelque exemple d'une tournure aussi forcée. Mais ce n'est pas le cas, à en croire les autorités les plus compétentes. De Wette, Meyer, Olshausen, Winer, — contre lesquels David Martin, Le Clerc, Beausobre et Lenfant, Ostervald et même Keppler ne peuvent pas lutter, — ont déclaré cette confusion du positif et du comparatif injustifiable dans notre passage. Winer, en particulier, est très fort. Selon lui, cette construction est contraire aux règles de la langue grecque; les exemples cités à l'appui sont tous sans valeur, ils prouvent seulement que πρώτος peut être suivi du génitif d'un nom (comparez : πρώτος μου ἦν, Jean, I, 15), mais cela ne suffit pas ici, puisque nous avons l'indication d'une action (ἡγεμονεύοντος). Saint Luc se serait exprimé précisément de façon à être mal compris.

La leçon du *Codex Sinaiticus*, qui supprime l'article et place πρώτη¹ immédiatement avant ἡγεμονεύοντος, est, je l'avoue, plutôt favorable à l'idée de Herwart, qui, tout récemment, vient de trouver en M. E. de Pressensé un nouveau défenseur². Cependant, cette leçon n'a rien de décisif et peut se traduire plus naturellement comme le texte ordinaire. M. de Pressensé reconnaît la dureté exceptionnelle de la construction qu'il adopte, et avoue qu'on ne peut recourir à une telle traduction qu'en désespoir de cause. En même temps, il s'appuie sur πρώτος μου ἦν, qui n'a pas ici de valeur probante, comme nous venons de le voir d'après Winer. Ainsi l'explication de M. Lutheroth a encore des chances de succès.

Je n'hésiterais, pour ma part, qu'entre elle et celle que notre auteur cite et combat à la page 15. Je ne trouve pas que ce soit porter sur le

¹ Αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο πρώτη ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.

² *Jésus-Christ*, page 269.

texte une main téméraire que de ponctuer un pronom autrement que la leçon reçue. Il est donc fort légitime de lire $\alpha\upsilon\tau\eta$ (*ipsa*), au lieu de $\alpha\upsilon\tau\eta$, et de traduire : « Le recensement *même* eut lieu lorsque Quirinius était gouverneur de Syrie. » Mais ce changement si inoffensif n'est pas seulement nécessaire¹. Il ne faut que mettre le ton sur $\alpha\upsilon\tau\eta$ pour arriver au même sens, c'est-à-dire pour distinguer deux actes dans ce dénombrement. L'édit de César fit faire un travail préparatoire; plus tard Quirinius termina cette opération et y attacha son nom. Ainsi, d'abord l'enregistrement, puis, après des longueurs qui s'expliquent par les troubles politiques, la levée de l'impôt. — Cependant, on remporte bien du récit de l'évangéliste l'impression que, lorsque Joseph se rendit à Bethléhem pour se faire enregistrer, l'édit de l'empereur eut sa pleine exécution, et que ce fut Quirinius qui présida à cette grande mesure.

On ne peut échapper au reproche d'arbitraire, si l'on donne au verbe $\alpha\pi\omicron\gamma\gamma\alpha\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, employé trois fois pour indiquer l'exécution de l'édit lors du voyage de Joseph, une acception beaucoup plus restreinte qu'au substantif $\alpha\pi\omicron\gamma\gamma\alpha\gamma\eta$, comme si ce terme seul indiquait la mesure entière. Peu importe l'impôt, qui peut en être la conséquence; mais c'est bien pour cette $\alpha\pi\omicron\gamma\gamma\alpha\gamma\eta$ que Joseph se rendit à Bethléhem, et ce recensement, le premier de ce genre et pour les Juifs et pour tout l'empire romain, fut dirigé par Quirinius dans la province de Syrie, dont la Judée faisait alors partie. A tout prendre, M. Lutteroth m'engage à échanger contre la sienne l'opinion que je partageais jusqu'ici.

Une fois admis que le recensement de Quirinius, c'est-à-dire, d'après Joseph, la trente-septième année après la bataille d'Actium, coïncide avec la majorité religieuse de Jean-Baptiste, on se trouve, pour la chronologie de l'histoire évangélique, sur un terrain solide, on possède un jalon d'où l'on pourra fixer les autres dates. C'est ce que tente M. Lutteroth avec beaucoup de sagacité. Selon lui, Jésus doit être né après la Pâque de l'an 748 de Rome, il a reçu le baptême de Jean de l'automne de 778 au printemps de 779, il a été crucifié en 782, le 10 de nisan, jour de la Préparation.

Ces diverses dates sont légitimées par une discussion très serrée, dans laquelle je ne puis suivre M. Lutteroth. En plus d'un endroit il étonne le lecteur; ainsi, quand il distingue dans le deuxième chapitre de saint Luc le voyage de Joseph à Bethléhem pour le dénombrement du séjour à Bethléhem pendant lequel le Sauveur est né, il est contraint de prendre ce parti, extrêmement ingénieux, par la date fondamentale qu'il a obtenue. Si Jean avait douze ans lors du recensement, ce n'est pas alors que Jésus a pu venir au monde, puisque les deux cousins n'ont que six mois

¹ La leçon du *Codex Sinaiticus* le favorise par le retranchement de l'article. Or l'article peut manquer avec $\alpha\upsilon\tau\eta$ plutôt qu'avec $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$, d'après Winer (*Grammatik*, 6^e édition, pages 100 et 102).

de distance. Tout s'arrange, si l'on peut accepter, pour le verset 6, une traduction d'accord avec la paraphrase de notre critique : « C'est là aussi qu'ils étaient quand le jour vint auquel elle devait accoucher. » Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοῦς ἐκεῖ, ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν semble sans doute, au premier aspect, ne pas indiquer une différence de temps. Mais il faut bien reconnaître que, si le texte était clair, il n'aurait pas tourmenté des générations d'interprètes. Nous ne pouvons donc demander qu'une nouvelle explication, pour se faire accepter, dissipe tous les nuages. Ἐγένετο peut bien être pris comme une indication vague du temps, cet aoriste ne repousse pas le sens d'un plus-que-parfait : « Il était arrivé, » — plusieurs années auparavant, pendant un autre séjour fait par Joseph dans ce même Bethléhem, et cette fois avec Marie, sa femme, le jour était venu auquel elle devait accoucher. — On aurait ici une transition à peine marquée dans le texte, et qu'on ne pourrait y découvrir qu'en apprenant, par un autre moyen, l'impossibilité d'identifier ces deux séjours. — Cette interprétation, qui a l'avantage de faire tomber ces objections, me semble possible. Pourtant ici, comme en plus d'un cas, tout en étant entraîné par les arguments si fins de notre exégète et dans l'impossibilité de les repousser par de plus puissants, je ne suis pas tout à fait convaincu, et je laisse subsister un point d'interrogation.

Dans son étude sur l'*Évangile selon saint Matthieu*, M. Henri Lutheroth commence par admettre, comme cela est aujourd'hui reconnu, que chaque évangile se propose un but spécial, et que le premier oppose aux espérances grossières des Juifs, concernant le Messie, le tableau d'un roi spirituel et de ce que Jésus appelle le royaume des cieux. — Mais bientôt il fait preuve d'originalité. « Comme, dit-il, le simple récit des faits contenus dans le premier évangile, quoiqu'ils soient tous en rapport avec le but, n'aurait pas été suffisant pour le faire ressortir, il me paraît nécessaire d'admettre que ces faits, choisis et coordonnés tout exprès comme ils le sont, ont été pour Matthieu, pendant le temps où il a exercé la charge d'apôtre dans sa patrie, le texte d'un enseignement polémique approprié à sa nation. Après son départ, il furent réunis en un volume, auquel le titre d'*Évangile selon Matthieu* a probablement été donné parce que leur choix et leur enchaînement avaient été déterminés par le plan d'enseignement de cet apôtre, et qu'ils étaient très propres à rappeler ses leçons orales à ceux qui les avaient entendues. Peut-être est-ce à cela que le recueil devait essentiellement servir, mais son utilité réelle a été bien autre : les souvenirs les plus précieux pour l'humanité y ont reçu la forme qui en a assuré la conservation. »

Ainsi d'autres mains que celles de Matthieu ont travaillé à ce recueil ; c'est l'*Évangile selon Matthieu* plutôt que celui de Matthieu. M. Lutheroth est en cela d'accord avec M. de Pressensé dans son nouvel et remarquable ouvrage, auquel je renvoie. Mais je regrette que notre auteur ne précise

pas davantage et passe complètement sous silence la question de savoir si le premier évangile a été primitivement écrit en hébreu. Cela me paraît peu contestable; heureusement, cette tradition peut s'accorder avec l'idée de M. Lutteroth. Cependant, s'il admet que notre traduction grecque est fort libre et a le caractère d'une vraie refonte, il pourrait se donner moins de peine pour trouver une liaison entre tous les fragments, faits ou discours, que renferme notre Évangile. J'en dis autant si l'apôtre n'a eu sur la rédaction de l'évangile connu sous son nom qu'une surveillance générale.

De son hypothèse sur l'origine et le but du premier évangile, hypothèse que toute son étude est destinée à justifier par de nombreux détails, M. Lutteroth tire deux conséquences de la plus haute importance. Laissons-le parler¹.

« Il est évident d'abord que la date de la rédaction de l'Évangile selon saint Matthieu serait fixée par la nature même de la polémique qu'il aurait été destiné à soutenir. Telle que je l'ai résumée, cette polémique ne correspond, en effet, qu'au temps où les Juifs, qui avaient refusé de croire que Jésus fût le Christ, attendaient encore le Christ comme ro temporel. Après la période des faux Christs, et surtout après la ruine de Jérusalem, tout débat ayant pour objet de combattre les espérances nationales des Juifs aurait été un anachronisme. Si donc l'évangile selon saint Matthieu a été la base d'une polémique ayant le but que j'ai indiqué, il ne peut appartenir par son origine qu'à l'époque où il était encore possible de nourrir de telles illusions.

« En second lieu, si Matthieu ne s'est pas proposé d'écrire toute une vie de Jésus, s'il n'a voulu rassembler d'autres renseignements sur son histoire que ceux qu'il pouvait utiliser pour un but déterminé, on ne doit plus s'étonner de ne pas trouver dans l'Évangile qui porte son nom beaucoup de faits rapportés ailleurs. Il serait tout simple, par exemple, dans le cas où il aurait exclusivement voulu opposer la prédication du royaume des cieux par Jésus à l'attente trompeuse de la restauration du royaume d'Israël, qu'après avoir fixé le commencement de la vie publique de son maître au baptême de Jean, il ne l'eût racontée qu'à partir du moment où il se retira en Galilée après l'emprisonnement de ce prophète (IV, 12), et y donna pour la première fois à son enseignement cette forme et cette direction (IV, 17), qu'avant lui, comme Matthieu le remarque, Jean, au désert de Judée, avait données aux siens (III, 1, 2). Tout ce qui ne pouvait pas aider Matthieu à mettre en relief la grande idée du royaume des cieux étant étranger à son plan dans cette hypothèse, se trouverait ainsi exclu de son livre par son plan même; et l'on ne serait plus dans le cas de se demander, ainsi qu'on l'a fait quelquefois, si c'est parce que les trois premiers voyages de Jésus à Jérusalem et

¹ *Essai d'interprétation*, 1^{re} partie, page 9.

son séjour prolongé en Judée, mentionnés dans le quatrième évangile, n'ont pas eu lieu que l'auteur du premier évangile n'en a pas parlé, ou si c'est parce qu'il les a ignorés. Le silence de Matthieu sur toute cette époque aurait, en effet, cette raison parfaitement suffisante qu'il n'eût pu s'en occuper sans nuire à l'unité de son enseignement. »

M. Lutteroth poursuit ce plan général avec persévérance, et le rend sensible au lecteur par les explications les plus ingénieuses et les plus intéressantes. Je ne puis entrer ici dans leur discussion détaillée, mais je dois dire qu'elles n'échappent pas toutes au reproche d'arbitraire. Ce n'est pas qu'elles ne soient défendues parfois par des arguments subtils, et qu'on n'ait grand-peine à les remplacer par de plus plausibles. Il faut avouer qu'elles ont toujours beaucoup en leur faveur, et qu'en particulier pour l'apologétique, pour l'harmonie des quatre évangiles, elles font disparaître plusieurs graves difficultés. De sa plume habile, M. Lutteroth résout les problèmes les plus ardues et écarte du chemin de la critique sacrée quelques grosses pierres de scandale.

Ainsi la généalogie du premier chapitre est un simple document. Elle est fausse et exprime, sous une forme historique en désaccord avec l'histoire véritable, les idées charnelles des Juifs qui attendaient pour Messie un grand roi, restaurateur de la théocratie nationale. Son titre même : « Livre d'origine de Jésus, Oint, fils de David, fils d'Abraham, » est menteur, puisque la lignée des ancêtres indiqués ici passe par l'époux de Marie, et que, d'après Matthieu lui-même, Jésus n'est pas le fils de Joseph. — Cette table ne serait là que comme une sorte de texte que tout l'Évangile va contredire, et auquel nommément la seconde moitié du premier chapitre oppose l'origine authentique, humble et divine à la fois, de l'enfant Jésus.

La visite des mages, à son tour (II), est citée à cause des idées superstitieuses qui s'y rattachaient dans l'imagination populaire. L'étoile a été un phénomène naturel, et le merveilleux n'a existé ici que dans les récits des astronomes orientaux. — Toute cette discussion est fort digne d'être prise en sérieuse considération, quoique, je l'avoue, il me soit impossible de prononcer un jugement précis sur ce point et sur le précédent. Ces propositions hardies et inattendues déroutent l'esprit, et il faut quelque temps pour s'y faire.

Parmi tant d'interprétations originales, je me contenterai de recommander celle de la Tentation du Sauveur, bien que le domaine de la vision y semble agrandi plus que le texte ne nous en donne l'idée. Il est vrai que nous ne pouvons être conséquents avec le désir de nier la vision là où elle n'est pas indiquée positivement. En tous cas, même en étendant la vision à toute la tentation, encore faudrait-il laisser sa réalité au jeûne de quarante jours, qui sert admirablement à la préparation.

Là où M. Lutteroth me paraît très fort, c'est dans son explication des prophéties et du *ἡνα πληρωσῇ* qui introduit leur réalisation. Ces mots sont

rendus par lui de la façon suivante : *Afin qu'eût lieu pleinement*. Il ne s'agit pas de l'accomplissement d'une prédiction directe, comme si le prophète avait su d'avance un événement très éloigné, mais d'un rapport tel entre l'histoire du peuple de Dieu et celle du Fils de Dieu que des termes employés pour des événements anciens se trouvent applicables, dans un sens plus absolu et plus élevé, aux circonstances de la vie de Jésus.

« Matthieu, — lisons-nous ¹ à l'occasion de I, 22, 23, — Matthieu ne cite pas Esaïe comme si Esaïe avait prédit ce que l'ange vient d'annoncer, et que la déclaration de l'ange ne fût que la répétition de la prophétie d'Esaïe; il le cite au contraire dans un sens entièrement différent de celui qu'Esaïe attachait à ses paroles, et sans leur attribuer, de sa part, ni intention ni signification prophétiques ² relativement à Jésus et à Marie. Il les cite, comme nous le verrons souvent encore citer les écrivains de l'Ancien Testament, parce que telles de leurs paroles, détournées de leur propre usage, sont susceptibles, dans la nouvelle application qu'il imagine d'en faire, de prendre une signification plus large, plus complète, sans être pour cela moins littérale; qu'elles peuvent devenir ainsi la meilleure expression d'une pensée, le vrai mot d'une situation; et qu'en rattachant par toutes sortes de liens, dans l'esprit des Juifs, les principaux faits de l'histoire de Jésus aux souvenirs de leur histoire nationale ou aux maximes de leurs livres saints, il espère en consacrer mieux la mémoire au milieu d'eux. »

Ce point de vue servira à nous faire avancer dans la tâche, si délicate, de déterminer la valeur de la prophétie et son usage pour nous. Il va sans dire qu'à lui tout seul il serait tout à fait insuffisant.

Ici et dans tout son travail, M. Lutteroth est bien de son temps, en réduisant, autant que possible, le champ du merveilleux. Nous ne songeons pas à l'en blâmer. Il ne consent pas à voir des miracles là où il n'y en a pas; mais il reconnaît ceux qui sont unis à la substance même de l'Evangile, comme la naissance surnaturelle du Christ; l'impossibilité de les comprendre ne le pousse pas à les nier, comme d'autres le font, malgré toute la force des témoignages historiques.

Voilà le double esprit d'indépendance et de foi qu'on voudrait rencontrer plus souvent chez ceux qui étudient nos saints Livres. Aussi serons-nous heureux si ces quelques pages, qui sont moins une discussion qu'une exposition des vues de l'auteur, inspirent aux hommes qui s'occupent d'exégèse et qui n'auraient pas encore lu les derniers écrits de M. Lutteroth, le désir de se les procurer. Quelles que soient leurs convictions théologiques, ils y trouveront un grand intérêt, et s'ils ne peuvent souscrire à l'ensemble, ils profiteront des détails.

CH. BYSE.

¹ *Essai d'interprétation*, 1^{re} partie, page 40.

² C'est-à-dire de prédiction.

ADIEUX DE M. LE DOCTEUR PIERSON

A SA DERNIÈRE ÉGLISE

(Docteur Pierson aan zyne laatste gemeente)

Cher Monsieur,

Pour des étrangers qui ne connaissent pas notre langue, il est bien difficile de se faire une idée de la hardiesse avec laquelle l'école nouvelle de théologie (*la théologie moderne*, comme elle est appelée ici), représentée spécialement par la grande majorité des jeunes pasteurs, proclame ses principes. Ne jugez point les adhérents de cette école parmi nous d'après les brillants articles de M. Albert Réville, qui, avec un talent et un tact admirables, sait donner trop de charme à sa néologie, et dont les hérésies plus ou moins transparentes se font presque oublier par le fond religieux de ses écrits et les mérites de son style. Quant à la profession de ses principes, il appartient aux *moins* avancés du parti dont il est compté comme un des coryphées. Des pasteurs niant péremptoirement, en écrit ou en chaire, les vérités fondamentales de l'Évangile, ou bien, ce qui est certes plus regrettable encore, laissant tout l'Évangile de côté, et y substituant la morale abstraite, ne font plus exception en Hollande.

Pourtant ici même, où on a cessé de s'étonner de la polémique anti-chrétienne de la part des ministres eux-mêmes, une vive sensation vient de se produire au sujet de la brochure dont le titre est indiqué à la tête de cet article, éclat d'ailleurs pleinement justifié par le nom de l'auteur et par les opinions qu'il proclame. Seulement, cette fois la surprise et le scandale sont venus non du côté orthodoxe, mais du parti même dont M. Pierson est reconnu l'un des ornements. Devant la terrible logique de ses arguments, ses amis de la veille, surtout les collègues de son bord, se sont récriés. Ceux qui étaient les plus ardents à le louer ont été les plus prompts à le renier ; ils ont eu hâte de mettre son dernier écrit à l'index, tâchant d'anéantir par leurs anathèmes ce qu'ils aimeraient mieux ensevelir dans un oubli complet.

Je suppose que vous connaissiez déjà de nom M. le docteur Pierson, récemment encore l'un des collègues de M. Réville dans l'Eglise wallonne

de Rotterdam. Issu d'une famille respectable et pieuse, M. Pierson semblait, au commencement de son ministère, suivre le chemin orthodoxe. Mais bientôt le disciple du professeur Opzoomer se déclara, et il se fit connaître comme un des adhérents les plus zélés de l'école empirique. Sa théologie prit un caractère de plus en plus sceptique. C'était moins une tendance critique qu'une philosophie réaliste poussée à ses dernières conséquences. Néanmoins, jusqu'ici son nom était glorifié à l'envi par tous les partisans de la théologie moderne. Il continue de jouir à Rotterdam d'une grande considération que lui méritaient ses talents littéraires, son éloquence virile, son zèle infatigable et son aimable caractère, auquel je me sens heureux de rendre hommage. Il y a un an environ, au beau milieu de sa popularité, M. Pierson a cru devoir quitter le ministère, sans expliquer les motifs qui l'avaient poussé à ce pas. Parmi les chrétiens orthodoxes, il n'y avait pas ombre de doute au sujet de ses motifs. Ils comprenaient parfaitement que le pasteur wallon pensait ne plus être à même de rester dans son ministère, et qu'il faisait acte d'une sincérité louable en le quittant. D'autres donnèrent à sa démission une interprétation moins honorable et moins juste.

Alors le pasteur démissionnaire a jugé nécessaire de se justifier publiquement. Voilà ce qu'il vient de faire dans son *Adieu à sa dernière Eglise*, en posant en même temps le doigt sur une des plaies de la théologie nouvelle, ce qui explique suffisamment les récriminations véhémentes dont il est devenu l'objet.

Je tâcherai de donner de cette brochure un aperçu aussi court mais en même temps aussi complet et fidèle que possible.

Après quelques mots d'affection pour sa paroisse, l'auteur dit qu'il se voit contraint de justifier sa retraite. Qu'on ne juge point cette démission comme un signe de découragement ou d'infidélité à ses principes! Bien au contraire; il lui a fallu beaucoup de courage pour faire ce pas, en brisant les liens qui l'unissaient avec une Eglise dont les traditions libérales pouvaient lui faire attendre mieux peut-être que partout ailleurs la réalisation de ses idées. Un grand air de liberté souffle dans cette ville commerciale, aux bords de cette rivière suivant sans entraves son libre cours pour s'unir bientôt à l'immensité de l'Océan. Non, il n'oubliera jamais sa paroisse, et il est loin d'être ingrat. Sa démarche n'a eu d'autre motif « que la condition de l'Eglise réformée dans ses rapports avec le caractère des principes de l'auteur. » « La conviction, dit-il, s'est emparée de moi que je ne pourrais atteindre réellement ce que je regarde comme la seule chose nécessaire en exerçant le ministère au sein d'une des Eglises existantes quelconques. » L'auteur ne veut pas condamner tous ceux qui croient encore pouvoir suivre un autre chemin, et qui, tout en étant sympathiques à ses idées, peuvent être de bonne foi en tâchant de combiner leurs convictions avec leur position ecclésiastique.

Mais il est convaincu que ceux-ci se font illusion. « Quant à moi, écrit-il, je suis certain que les théologiens modernes, à mesure qu'ils arrivent à une juste appréciation de la signification et de la portée de leurs propres idées, et du caractère de l'influence que l'Eglise, comme telle, exerce, s'apercevront qu'ils trouveront un obstacle dans leur ministère sacré. Lui du moins a appris que sa charge ecclésiastique, non sous quelques rapports, mais dans sa totalité, était incompatible avec l'idéal qu'il s'était proposé, cet idéal n'étant autre que l'amour universel du genre humain, l'amour du vrai et du beau dans toutes les sphères de la vie intellectuelle et religieuse.

Eh bien, le ministère officiel ne se conforme pas au culte d'un tel idéal. La cure pastorale pourrait encore y contribuer, quand le pasteur sait oublier qu'il est ecclésiastique, et se sent homme parmi les hommes. Mais à ce devoir se joint celui de prédicateur. Pour le supranaturaliste, aucun embarras. Il monte en chaire en délégué de Dieu, en apôtre de la vérité, apportant aux fidèles la révélation divine. Mais comment remplirait-il cet office, quand il s'est convaincu que l'idée d'une révélation surnaturelle est un pur fantôme, et que tout ce qui a été dit ici-bas sur les choses invisibles n'a qu'une valeur relative ? Le prédicateur doit parler au nom d'une doctrine fixe et certaine. Le théologien moderne ne saurait prêcher avec autorité. Et puis, le ministre est prêtre tant soit peu. Non-seulement il parle, il agit au nom de Dieu, en administrant les rites du culte. Comment fera l'humaniste ? Il ne comprend pas pourquoi lui, et non le père de famille, voue l'enfant nouveau-né au culte de la Divinité. Avidé de propager le culte du vrai et du beau, il se voit contraint de conduire le culte dans un milieu qui froisse son goût esthétique, où tout est factice et conventionnel, et il se voit appelé à des actes de culte auxquels il prête un sens bien différent de ce que d'autres y voient. Il doit administrer le baptême, tandis qu'il ne peut donner à la formule aucun sens rationnel. Il administre la sainte cène, et pourtant il sait qu'il ne peut être question de pardon dans le vrai sens du mot, et que le sang du noble prophète de Nazareth n'a spécifiquement aucune autre valeur que celui de tout autre martyr. Tout cela doit nécessairement dégénérer dans un pur formalisme. La société elle-même se ressentira à la fin de l'influence démoralisante de la vie menteuse d'un homme qui, dans la règle, ne saura prévenir l'éclat du scandale qu'en usant de phrases équivoques et qu'en accomplissant des actes qui, pour lui, ne sont qu'une forme vide et abstraite.

A vrai dire, l'idée de l'Eglise est en pleine contradiction avec celle de l'humanisme. Celui-ci veut la disparition de toute distinction entre le saint et le profane. L'Eglise, au contraire, veut monopoliser la sainteté en se distinguant du monde. De là, dans l'idée populaire et dans la réalité, cette ligne de démarcation entre la vie religieuse et la vie sociale. Assister au sermon est censé être un acte religieux, aller au théâtre, un signe de mondanité. De même, il y a distinction entre la littérature reli-

gieuse et la littérature profane, et cette dernière, source importante de civilisation, échappe à l'influence de ceux qui font profession de christianisme.

Non, à la hauteur où nous sommes, le cadre ecclésiastique ne sied plus à l'idée humanitaire, qui est bien plus large et plus élevée. L'Eglise a eu son mérite, mais elle a accompli la meilleure part de sa tâche. Les distinctions entre protestants, catholiques, israélites ne sont plus de notre temps, dernier vestige du moyen âge, conservé du temps où l'idée : le *christianisme* tenait encore la place qu'occupera dorénavant l'idée bien autrement pure et spirituelle de l'*humanisme*.

Cet humanisme a trouvé le dernier mot de l'esprit de *communio*n, pour satisfaire le besoin de l'homme qui ne peut trouver la plénitude de sa vie morale dans sa propre individualité.

L'idée d'*unité* s'est élargie de plus en plus; témoin l'histoire du genre humain. Les peuples sauvages ne consultent que le *moi*; on y trouve l'*égoïsme* farouche. Après quelque développement, les *liens de famille* se font sentir. Chez les peuples antiques, voilà l'*unité de race*, le patriotisme est éveillé. Dans l'empire de Rome, cette idée s'élève jusqu'à l'*unité d'Etat*. Vient le christianisme, faisant un pas de plus en avant, et prêchant l'*unité de foi*, et certes le catholicisme romain est la représentation la plus fidèle de cette unité catholique, détruite en partie par le protestantisme individualiste. Enfin, depuis le dix-huitième siècle, surtout depuis la révolution française, le dernier degré auquel on peut arriver est atteint. On a trouvé une nouvelle unité, celle de l'*humanité* entière, fondée sur la conviction que ce qui est réellement humain se retrouve plus ou moins chez tous les hommes, et dépend de la foi aussi peu que de la nationalité.

Eh bien, cette unité ne peut apparaître dans toute sa clarté tant que les diverses communautés religieuses existent séparées les unes des autres. L'organisme ecclésiastique avait sa raison d'être aussi longtemps que la doctrine chrétienne était regardée comme une révélation divine. L'humaniste ne saurait plus se trouver à l'aise dans aucune Eglise. Toutes lui sont devenues trop étroites. Il veut être au large dans la *société*, qui lui donne une base d'opérations plus vaste et plus solide.

« Reste à savoir, dit M. Pierson, si ces idées humanitaires triompheront dans l'Eglise, si tous ceux qui y adhèrent, continueront à se nuire eux-mêmes, en persistant de verser le vin nouveau et généreux dans les vases vieillis et rongés de moisissure, s'ils oseront dire : Nous ne sommes pas israélites, ni protestants, ni catholiques, nous sommes *hommes*; dans l'Eglise il n'y a plus de salut, nous cherchons désormais dans la société l'union des âmes et la vitalité de la morale et de la religion. »

La brochure contient ensuite quelques pages, dans lesquelles l'auteur excite les membres du troupeau qu'il a quitté à coopérer à cette grande réforme sociale. Il attend cette entreprise de la ville de Rotterdam,

« contenant par milliers et par dizaines de milliers des hommes appelés à être précurseurs dans tout ce qui est beau, aimable et bon. » Et M. Pierson finit son écrit, le résumant dans quelques courtes thèses :

1. L'Eglise, comme lieu de réunion pour des assemblées religieuses libres de toute profession de foi, peut avoir une utilité temporelle; comme une corporation essentiellement exclusiviste, elle ne saurait que nuire à la vraie unité.

2. Si cette unité se trouve au dehors et au-dessus de l'idée du christianisme, de l'islamisme, etc., nous ne devons plus fonder ni conserver aucune communauté d'Eglise.

3. Comme toute Eglise est essentiellement plus ou moins confessionnelle, elle doit nécessairement nuire à la propagation de l'idée humanitaire.

4. Quiconque est convaincu que toutes les doctrines religieuses, nulle exceptée, proviennent d'opinions humaines et faillibles, ne doit pas se contredire virtuellement en se faisant membre de telle ou telle communauté.

5. Il ne pourra plus, dès qu'il aura conscience de lui-même, occuper une charge ecclésiastique quelconque sans déroger à ses propres principes.

6. Il pourra chercher dans des réunions religieuses libres, aussi longtemps du moins que le besoin se fera sentir, ce qu'on a attendu jusqu'ici de l'Eglise.

7. Il tâchera de trouver dans l'Etat et la société la réalisation de l'idéal confié auparavant à l'Eglise.

8. Par humanisme, comme principe, on doit entendre la doctrine qu'un amour universel sincère et ardent, quelle que soit l'incertitude par rapport à ce que nous ayons à croire, suffit pour remplir de plus en plus tous les besoins les plus intimes de l'homme, pour le fortifier et le consoler dans la détresse, et pour lui procurer une heureuse insouciance vis-à-vis d'un futur incertain.

Voilà, cher Monsieur, un aperçu sommaire et j'ose dire fidèle, donnant presque textuellement les mots de l'auteur. Vous concevrez que ces pages, écrites d'ailleurs avec une éloquence que ma traduction défectueuse ne saurait rendre, ont soulevé chez les anciens amis de M. Pierson une tempête d'indignation. Ceux qui, se tenant de son côté, ne veulent pas encore rompre avec le christianisme, ceux surtout qui occupent une position ecclésiastique, devaient se sentir froissés en lisant dans cette brochure un acte formel d'accusation. Mais la violence même des protestations atteste que le coup a porté. Force était bien à M. Réville de répondre aux incriminations de son ami et collègue, et il l'a fait avec son habileté et talent ordinaires dans une brochure intitulée : *Nous maintiendrons*, et que je n'ai pas besoin d'analyser, puisqu'elle a été écrite

en français. Vous conviendrez, je pense, que M. Réville, tout en semblant parer lestement les coups redoutables de son adversaire, ne sort pas vainqueur de la lutte; il s'occupe plutôt de quelques accusations et il se garde bien de faire face à ce qui fait la *pointe* de l'argumentation de son antagoniste. A vrai dire, on ne sait trop ce qui, *du point de vue humanitaire*, pourrait être soutenu contre ces raisons, et l'on demeure convaincu que la logique pousse les tendances humanitaires aux conséquences que M. Pierson en a tirées avec une sincérité digne de tout éloge. Beaucoup des anciens amis de l'auteur le sentent plus qu'ils n'en veulent convenir, et les récriminations mêmes, que la brochure du ci-devant pasteur ont soulevées, sont comme un cri de la conscience.

On fait ce qu'on peut dans l'extrême gauche pour caractériser la défection de l'auteur comme un fait isolé et énorme. Il n'en est rien pourtant. Il y a un an que M. Ch. Busken-Huet, autrefois pasteur wallon à Haarlem, a écrit, lui aussi : « Le christianisme des théologiens modernes n'a gardé du christianisme primitif rien que le nom. Au fond, cette religion nouvelle n'est autre chose que la plus haute expression de la nature humaine. Ce second Evangile, épuré et subtilisé, n'est plus le christianisme vrai et historique. Trop excellente pour notre terre, cette religion pure de l'Esprit ne saurait former une Eglise, et jamais elle ne s'est trouvée à l'aise dans aucune des Eglises existantes. Les théologiens modernes, qui ont brisé avec le christianisme, agissent mal, selon moi, en voulant encore servir les communautés chrétiennes. Ils gaspillent inutilement leurs forces en cherchant un but qui, de la sorte, ne peut jamais être atteint. Leurs meilleures idées doivent agir comme un *dissolvant*, et ne peuvent être un *ciment*. » Je pourrais vous citer toute une liste de noms de pasteurs qui, de nos jours, ont quitté leur ministère, contraints par cette voix de conscience, qui poussera bien d'autres encore aux conséquences auxquelles ils ne peuvent échapper. Certes, je ne condamne pas tous ceux qui n'ont pas le courage de leur opinion, ni la hardiesse de suivre jusqu'au bout une logique fatale. Seulement, quant à nous, chrétiens évangéliques de Hollaude, nous ne saurions douter un instant que le naturalisme de nos jours tire à sa fin, que la nouvelle école tombera avant peu, moins par la polémique de ses adversaires que par le fatalisme de ses propres principes et l'extravagance de ses adeptes, qu'enfin une religion sans surnaturel, une morale sans dogme est aussi absurde que la vie dans un organisme inanimé et que la clarté sans lumière.

M. COHEN STUART.

Rotterdam, le 12 janvier 1866.

L'INDIVIDUALISME PHILOSOPHIQUE

PREMIER ARTICLE.

LES THÉORIES SUR L'ÂME HUMAINE.

DU PRINCIPE VITAL ET DE L'ÂME PENSANTE, ou *Examen des diverses doctrines médicales et psychologiques sur les rapports de l'âme et de la vie*, par FRANCISQUE BOUILLIER, correspondant de l'Institut, doyen de la faculté des lettres de Lyon.

ANTHROPOLOGIE. *Die Lehre von der menschlichen Seele*. Neubegründet auf Naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt. Von IMMANUEL HERMANN FICHTE. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, 1860.

ZUR SEELENFRAGE. *Eine philosophische Confession*, von IMMANUEL HERMANN FICHTE. 1859.

PSYCHOLOGIE. *Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins*. Begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung. Erster Theil. Par le même. 1864.

Connais-toi toi-même!..... En prononçant cette parole mémorable et en faisant de son observation le commencement et la condition indispensable de la sagesse, Socrate accomplit une révolution profonde dans le monde de l'esprit. Il donna à la fois le coup de grâce à tous les systèmes antérieurs, qui avaient eu le tort de méconnaître ce principe élémentaire, et traça à ses successeurs le plus vaste des programmes, qui ne sera réalisé que la veille du jour où l'humanité se disposera à écrire la dernière page de son histoire. Pendant tout le cours des siècles, la position que les individus et les écoles occupent à l'égard de la vérité est déterminée par leur manière de comprendre et d'appliquer cette maxime du sage d'Athènes. Entre-t-on franchement et résolument dans la voie? A chaque pas qu'on fait, des horizons nouveaux se découvrent, et, semblable à celui qui fait l'ascension d'un pic escarpé, le penseur, qui pénètre plus avant dans la connaissance de lui-même, se sent porté vers le ciel à l'aspect des perspectives nouvelles qui se déroulent à son regard émerveillé. Perdez-vous au contraire courage, attardé sur le sentier étroit et

brûlant, formé de pierres roulantes, dans une gorge étroite? Alors vous aviez bien aperçu une échappée du ciel, mais ce ne sera que pour vous dispenser de le contempler dans toute son étendue. Les hautes cimes vous seront voilées pour toujours, la portion de vérité que vous aurez entrevue vous servira d'éteignoir pour vous empêcher de contempler celle qui reste à découvrir. Il est possible que vous ayez fait un pas dans la voie ouverte par Socrate, vous avez même réalisé un des articles de son programme, mais, faute d'aller assez avant et assez profond, vous avez méconnu sa liaison intime, indissoluble avec tous les autres : la contemplation exclusive d'un seul arbre vous a empêché de voir la forêt majestueuse, dont il n'est qu'une bien faible partie. D'autres se contentent de moins encore. Avant d'avoir fait un seul pas, ils tombent, épuisés de fatigue, à l'entrée même de la voie, bien décidés à l'obstruer et à servir d'épouvantail aux cœurs timides qui n'oseraient leur passer sur le corps. A quoi bon se tant fatiguer, disent-ils? La connaissance de soi-même n'est-elle pas le principe de la sagesse? Et après avoir jeté un regard, souvent distrait, sur la partie la plus superficielle de leur être, ils se croient quittes à l'égard de la vérité. Terminant leur téméraire induction avant d'avoir observé et classé les divers éléments sur lesquels elle devrait reposer, ils transforment la parole profonde du fils de Sophronisque en cette autre : *L'individu est la mesure de toutes choses!* Si seulement ils s'étaient donné la peine de se mesurer eux-mêmes en long et en large! Mais non : le premier préjugé venu, ou si vous voulez une face de la vérité, dont ils auront négligé de faire le tour, leur aura suffi pour tout apprécier; ils croiront sonder non-seulement la terre mais aussi le ciel. Et ce qui s'est fait une fois se répétera indéfiniment, quand besoin sera. L'impression, l'humeur, le caprice du moment serviront de mesure pour juger les faits et les doctrines. Il est vrai, on risquera souvent d'être en désaccord et avec les autres et avec soi-même. Mais qu'à cela ne tienne! D'abord on ira sans cesse en se développant et en progressant, — un peu, toutefois comme l'écureuil en cage, qui estime faire un long chemin parce qu'il tourne rapidement sur lui-même. — Et ensuite on aura montré tout ce qu'il y a de richesse et de ressources dans la célèbre maxime : *L'individu est la mesure de toutes choses.*

Tel est le procédé commode et expéditif des sophistes de tous les siècles. On sait que les premiers philosophes qui prirent ce nom furent contemporains de Socrate, et que les ennemis de celui-ci ne se lassèrent pas de lui assigner la place d'honneur dans les rangs de ces hommes qu'il ne cessa de combattre. Il mourut même, à divers égards, victime de la haine du peuple contre ses adversaires. Les Athéniens ne s'aperçurent pas qu'en croyant frapper le père de la sophistique, ils s'en prenaient à son plus redoutable ennemi. Jusqu'à présent, il ne paraît pas que l'humanité ait montré plus d'esprit que les plus intelligents d'entre les Grecs. Chaque fois qu'à la suite de longs égarements et de cruelles

aventures, des penseurs d'élite ont voulu la ramener dans la voie de Socrate, trop souvent oubliée, on a vu l'ombre des sophistes surgir et barrer le chemin. On dirait le génie du mal; un sphinx redoutable obstruait la voie du progrès, dans laquelle allaient s'élancer des générations ardentes, et dévorant sans pitié ceux qui ne savent pas trouver le mot de l'énigme, c'est-à-dire démontrer qu'il n'y a nulle solidarité entre Socrate et les sophistes ou, pour parler le langage moderne, entre le subjectivisme normal, légitime, absolument indispensable, et un subjectivisme trompeur, qui aboutit promptement à nier toute vérité, parce que cette négation implicite est la première erreur, qui lui sert de point départ. Et cependant quoi de plus faux que la solidarité qu'on prétend établir entre ces deux tendances, à tant d'égards contradictoires? Les hommes, qui font de la connaissance de soi-même le premier pas dans la voie de la sagesse, ne demandent qu'une chose : ils veulent que l'individu, débutant par faire un inventaire détaillé et complet des ses faiblesses et de ses forces, de ses regrets et de ses aspirations, de ses misères et de ses richesses, de ses doutes et de ses connaissances, en un mot, de son ignorance et de son savoir, s'arme de ces résultats bien constatés comme d'autant de vérités pour saisir et comprendre d'autres vérités non moins précieuses qu'il est appelé à découvrir, souvent à épeler dans les grands livres de la nature et de l'histoire. Une telle prétention implique deux choses : d'abord une foi ferme en la vérité, — tant en l'homme qu'en dehors de lui. — Et secondement la conviction que ces deux domaines, bien loin de se contredire et de s'exclure, ne sont que les deux portions d'une seule sphère, d'un seul et même monde, qu'un Dieu d'ordre a créé de telle façon que toutes choses sont faites pour s'entre-répondre. Que peut-il y avoir de commun entre cette école éminemment croyante, qui, posant au point de départ un acte de foi en la vérité, s'élance avec ardeur vers la réalisation des plus glorieuses espérances, et celle des sophistes? Ceux-ci en proclamant l'individu, essentiellement divers et variable, en voulant qu'il soit, dans les domaines les plus opposés, la mesure absolue de ce qui est, ne partent-ils pas de la négation de la vérité humaine? Et en déclarant que pour tout homme les choses sont bien réellement telles qu'elles lui apparaissent, dussent-elles apparaître tout autrement à un autre qui n'aurait pas moins raison que lui, ne nie-t-on pas toute vérité, en général? Ne suppose-t-on pas que l'humanité et le monde de la nature et de l'histoire aboutissent à des lois entièrement différentes, ce qui les empêche de jamais arriver à s'entendre? Aussi tandis que Socrate en disant *connais-toi toi-même* a posé le programme vaste et fécond de toute saine philosophie, les sophistes, en la remplaçant par cette maxime : *L'individu est la mesure de toutes choses*, ont-ils rendu toute conception, toute explication du monde absolument impossible. En substituant à la connaissance, toujours plus complète et plus concrète de l'homme, une formule vide, les sophistes transforment l'univers en un immense chaos

qui apparaît capricieusement sous les couleurs les plus étranges et les plus contradictoires, suivant les fantastiques combinaisons du kaleïdoscope à travers lequel chacun de nous le regarde. Voilà comment la parole si féconde que Socrate avait su lire au frontispice du temple de Delphes se transforme en une arme meurtrière entre les mains d'enfants ardents, mais légers, superficiels et paresseux.

Néanmoins, en dépit de tous les commentaires destinés à l'obscurcir et à la discréditer, cette parole précieuse n'a jamais été oubliée entièrement par l'humanité. Ses meilleurs représentants dans la suite des siècles y sont revenus comme à un point de repère au milieu des incertitudes des systèmes; pour plusieurs, elle a été comme une source vivifiante à laquelle ils ont puisé les forces nécessaires pour ouvrir à la science de nouveaux horizons. Nul cependant n'a encore exploré la vaste mine dans tous ses coins et recoins. Celui-ci est descendu assez profond, mais il n'a, par cela même, pu suivre qu'un seul filon; tel autre a parcouru le terrain en plusieurs directions, mais il a été condamné à ne voir guère que la superficie. Les faces diverses de l'esprit humain, arbitrairement morcelées en facultés distinctes et juxtaposées, sont tour à tour devenues le principe d'une systématisation de l'univers et de tous ses phénomènes: tel penseur n'a pas su descendre plus profond que l'intelligence, la partie la plus générale, mais aussi la plus pauvre, quand elle est abandonnée à elle-même; cet autre s'est adressé au sentiment; un troisième à l'imagination; il en est même qui ont paru vouloir descendre jusqu'à la conscience morale, mais sans développer, d'une manière complète, tout ce qui se trouve contenu dans ce principe fécond. Plus un système a su faire de place aux divers côtés de la personne humaine, plus il s'est montré riche et étendu, plus son angle s'est ouvert et plus aussi la place faite à la vérité universelle a été grande. Mainte fois on a pu croire le mot de l'énigme définitivement découvert, et le règne d'une philosophie a été plus ou moins long et étendu, suivant le nombre de ceux qui ont partagé cette croyance, qui, en fait s'est trouvée pour tous n'être qu'une illusion, jusqu'à présent. Certains penseurs ont même eu le privilège de s'apercevoir à temps de leur méprise. Et, après avoir péniblement élevé leur système, ils ont puisé, dans une plus ample connaissance d'eux-mêmes, les forces nécessaires pour fournir une seconde carrière: de là deux conceptions, souvent fort différentes, qui nous sont parvenues sous la recommandation du même personnage. Quand ce travail de rectification n'a pas été entrepris par les auteurs, l'humanité s'en est elle-même chargée. Par l'organe de ses penseurs d'élite, elle ne cesse de modifier tour à tour les explications du monde que l'histoire lui a transmises. Quel est le principe et la cause de ce travail incessant qui n'apparaît à l'œil de l'esprit superficiel que comme l'œuvre de Pénélope? C'est à la fois le besoin toujours persistant d'une conception intelligente de l'univers et le sentiment vrai et sincère de ne pas la posséder encore.

Les sceptiques, qui devraient être les plus savants et les plus désabusés des hommes, cèdent à une étrange illusion quand ils nous annoncent, avec un accent de confiance surprenant dans de telles bouches, que leur point de vue s'est définitivement emparé des intelligences pour les gouverner sans partage. Eh quoi ! Protagoras et ses émules n'ont-ils pas, eux aussi, chanté victoire la veille même du jour où allait s'ouvrir, avec Socrate, Platon et Aristote, la plus belle période de la philosophie grecque ? Il faut tenir bien peu de compte des leçons de l'histoire pour ne pas comprendre que le scepticisme est une maladie et non l'état normal, une crise d'atonie et de marasme qui, en tout cas, ne saurait se prolonger sans emporter le malade ; c'est là ce que l'humanité a compris d'instinct. Elle a tour à tour vu s'évanouir sa confiance en bien des systèmes et des écoles, mais sans jamais perdre la foi en la vérité. Et il ne saurait en être autrement, parce qu'en se recueillant aux jours de détresse et d'angoisse, alors qu'elle rentre en soi-même, elle sent se réveiller en son sein des besoins profonds et divins qui ne lui permettent pas d'accepter le sort que voudraient lui faire des esprits découragés. On dirait un pauvre voyageur ayant perdu les traces du sentier qui doit le conduire au passage de tel col, perdu dans les nuages et assis au bord d'un lac, abîmé dans une profonde douleur. A mesure que la tourmente s'épuise, les vagues deviennent moins agitées, les eaux reprennent leur limpidité, bientôt les sommités voisines s'y reflètent et à leur tour les étoiles du firmament. Ainsi à mesure qu'elle descend plus profond dans la connaissance d'elle-même, l'humanité se sent animée d'un nouveau courage pour reprendre, après des jours de lassitude et d'égarement, le sentier qui doit la conduire au terme du voyage. Sans doute, pour la plupart des amis de l'idéal, la parole du poète demeure tristement vraie :

Leur étoile est guidée
Vers un astre inconnu qu'ils ont toujours rêvé ;
Et la plupart de nous meurt sans l'avoir trouvé...

Mais l'humanité n'en conserve pas moins intact son culte de la vérité. Et ce qui le prouve surabondamment, c'est que de siècle en siècle il sort de son sein de nouveaux adorateurs, qui, avec zèle et confiance, se remettent en route vers le terme qu'elle ne peut tenir pour inaccessible puisqu'elle sent qu'il lui est assigné. Voilà comment les diverses générations sont appelées à apporter tour à tour une pierre, souvent bien mince, à la construction de l'édifice définitif. Et l'humanité est ainsi condamnée à se corriger, à démolir et à reconstruire par l'organe de ses meilleurs représentants, jusqu'à ce qu'elle ait puisé dans une connaissance pleine et entière d'elle-même le plan et les assises d'un édifice qui s'élèvera à la gloire de Dieu, qui a tout fait avec ordre et mesure pour s'entre-répondre. L'homme est un petit univers en miniature. Pour comprendre le milieu dans lequel il se trouve placé, il faut qu'il découvre en premier lieu les

lignes fondamentales qui, prolongées, lui montreront qu'il est en harmonie parfaite avec l'univers. La clef de la science ne sera définitivement reconquise que quand l'homme aura trouvé celle qui doit tout premièrement l'initier à la connaissance de lui-même. Ici plus que jamais il importe de se souvenir du mot de Pascal : « Les deux raisons contraires : il faut commencer par là, sans cela on n'entend rien et tout est hérétique. Et même à la fin de chaque vérité, il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité opposée. » Il en est dans le domaine de l'intelligence, comme dans celui de la vertu : « On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l'entre-deux. » Malheureusement en ceci les pôles sont nombreux et divers. Il n'y a pas seulement d'une manière générale le corps et puis l'esprit, mais aussi avec la raison, le sentiment, l'imagination, la volonté. L'entre-deux c'est cette inconnue toujours à dégager, cette connaissance pleine et entière de soi-même qui sera la résultante de ces pôles divers définitivement équilibrés et par cela même le miroir limpide dans lequel viendra se refléter l'univers que l'humanité connaîtra aussi bien que lui-même. Tel était le programme de Socrate, pourquoi s'étonner qu'il n'ait pas été encore réalisé? Il doit nous suffire de voir que, de temps à autre, l'humanité est amenée à le prendre au sérieux.

Tout semble indiquer que nous sommes dans un de ces moments solennels. Les systèmes idéalistes se sont chargés de se réfuter eux-mêmes; le mouvement matérialiste, qu'ils ont évoqué en guise de réaction, est déjà vaincu dans le domaine de la pensée; sa réduction à l'absurde est accomplie et on s'occupe déjà de rechercher des basses nouvelles sur lesquelles puisse s'élever un autre édifice. Reste, il est vrai, le scepticisme qui fait toujours grand bruit. Le moment qu'il prend pour célébrer ses triomphes est-il sérieusement choisi? Au fond, ne voit-il pas ses domaines diminuer de jour en jour? S'il s'exerce toujours plus dans la sphère des sciences morales et religieuses, n'est-ce pas en quelque sorte pour se consoler de ses pertes et prendre sa revanche? Pour mieux en finir avec l'esprit et la conscience, les sceptiques tendent la main aux positivistes, qui professent les ignorer quand ils ne les nient pas. A-t-on bien réfléchi aux conséquences de cette alliance? Par ses méthodes sévères, le positivisme soustrait, sans retour, le domaine qu'il cultive aux atteintes du doute. Les positivistes prouvent donc de la manière la plus éclatante que, quoiqu'ils se disent leurs alliés d'un jour, la science, du moins celle dont ils s'occupent, eux, n'est pas exclusivement subjective. L'homme peut sortir de lui-même, il découvre les lois objectives de l'univers, et en astronomie, et dans toutes les sciences exactes. Comment, en présence de pareilles conquêtes, maintenir encore l'axiome favori des sceptiques : *L'individu est la mesure de toutes choses*? Ne faut-il pas le modifier de ce sens que la science subjective, vraie, définitive a, de fait, une partie objective incontestable? Aussi les progrès journaliers du positivisme, en

même temps qu'ils contournent les ravages du scepticisme dans une sphère toujours plus restreinte, lui minent le terrain sous ses pieds. Puisque la science n'est pas entachée d'une incurable subjectivité dans certains domaines, elle pourrait bien finir par conquérir ceux qu'on lui dispute encore. Là aussi, une étude impartiale et complète des faits pourra amener des résultats sur lesquels on ne compte guère. Circonstance des plus heureuses, les penseurs qui cultivent encore les sciences morales fouillent dans la direction indiquée par Socrate, armés de cette méthode d'observation dont la toute-puissance est proclamée dans le domaine des sciences exactes. Il est aujourd'hui admis de tous qu'il convient d'aller demander à la science de l'âme, à la psychologie, les assises d'un édifice nouveau.

Ces études ont remis à l'ordre du jour une question préalable qui est loin d'être résolue. Il faut l'avouer sans crainte, la psychologie en est encore au tout commencement, à l'*a, b, c*, puisqu'on n'est pas au clair sur la nature même de l'homme. Le principe spirituel et le principe vital sont-ils simplement juxtaposés en nous, obéissant d'ailleurs à des lois entièrement différentes? en d'autres termes, sommes-nous deux en un? L'individu est-il d'un côté un être inconscient, accomplissant certaines fonctions physiologiques, respiration, digestion, et un être réfléchi présidant, avec conscience, aux phénomènes psychologiques? L'âme est-elle exclusivement une chose qui pense, ou bien nous ferait-elle également respirer et vivre?

Ce problème a été abordé ces dernières années à la fois en France et en Allemagne. Tandis que M. Bouillier lui consacrait une monographie intéressante et complète, M. Emmanuel-Hermann Fichte, fils du célèbre émule de Kant et de Schelling, faisait d'une nouvelle théorie de l'âme humaine la base d'un système de philosophie qui ne manque ni d'originalité, ni de hardiesse.

Trois manières de comprendre la nature de l'homme se trouvent en présence dès les temps les plus anciens : le spiritualisme et le matérialisme, volontiers en lutte, et le panthéisme, toujours prêt à profiter des difficultés inextricables dans lesquelles s'égorgent les penseurs des deux autres écoles.

I. — SPIRITUALISME ET MATÉRIALISME.

Dans notre atmosphère intellectuelle, surtout depuis Descartes, c'est la solution du spiritualisme, que nous appellerons extrême, qui est la plus répandue. Son grand mérite est d'avoir mis en relief l'unité de la conscience psychologique pendant tout le cours de l'existence et en même temps, comme base de ce fait, l'unité et l'identité de l'âme humaine qu'on se représente comme une substance une et persistante, au milieu

de tous les phénomènes dont elle est le théâtre. C'est à cela que se réduisent les avantages du spiritualisme cartésien; dès qu'il s'agit de faire un second pas dans cette voie on vient se heurter contre une difficulté insurmontable. L'homme, en effet, n'est pas un pur esprit : c'est comme être corporel et sensible qu'il se représente en tout premier lieu. Ensuite, il n'est pas besoin d'un grand effort de réflexion pour s'apercevoir que les attributs du corps diffèrent assez de ceux de l'âme : il n'est ni simple ni persistant : la matière qui le compose change sans cesse : les sciences naturelles ont même établi que, dans une période de sept ans, il s'accomplit une évolution complète, c'est-à-dire qu'à la fin de chaque septième année notre corps ne renferme plus une seule des molécules qui le composaient au commencement de la première. Descartes sentit si bien la différence entre l'âme et le corps, qu'il les définit en leur donnant des attributs entièrement *exclusifs* les uns des autres : l'âme est uniquement une chose pensante, sans aucun rapport avec l'étendue; le corps, au contraire, est exclusivement une chose étendue. C'est fermement établie sur ce dualisme psychologique que la philosophie moderne s'est mise en route. Aussi sa marche n'a-t-elle pas tardé à être empêchée. On le conçoit sans peine. L'homme est en effet une unité; les cartésiens, eux-mêmes, en conviennent. Il se compose d'une âme et d'un corps constituant un tout; mais ici se dresse une objection formidable : les rapports les plus étroits règnent entre l'âme et le corps; ce qui se passe dans l'un a son inévitable écho dans l'autre. Comment un pareil commerce de tous les instants s'explique-t-il si le corps et l'âme sont réellement deux substances impénétrables l'une à l'autre et de nature entièrement différente? Le sentiment irrésistible qui pousse l'homme à affirmer son unité, en dépit du dualisme de l'âme et du corps qui le constituent, aurait dû avertir qu'en établissant entre eux un pareil antagonisme, on s'engageait dans une impasse. Au lieu de s'incliner devant les faits, on préféra tenter de tourner la difficulté : de là les divers expédients auxquels l'école cartésienne recourut de bonne heure pour rendre compte du commerce entre l'âme et le corps.

Du moment où, séparées comme par un abîme, les deux parties constitutives de l'homme ne pouvaient absolument pas se toucher, on devait être conduit à l'idée d'un médiateur, d'un troisième agent qui rendrait les rapports possibles. Les savants, armés de la loupe, se mirent aussitôt à fouiller le cerveau dans toutes les directions, à la recherche d'un point central qui pût servir d'organe à l'âme, de citadelle, dans laquelle elle serait installée comme l'araignée au centre de sa toile. Presque toutes les portions du cerveau ont été tour à tour proposées et récusées : l'anatomie se plut à renverser toutes les hypothèses des cartésiens. De guerre lasse, renonçant à mettre la main sur un organe fixe, on se rejeta sur l'idée d'un agent mixte, moitié spirituel et moitié matériel, qui ferait les fonctions de trait d'union entre l'âme et le corps. On parla donc du fluide impondérable, « esprit nerveux, » « éther nerveux; » l'électricité eut

aussi son tour. Mais outre que les sciences naturelles s'obstinaient à renverser toutes ces hypothèses, on se mettait, sans s'en douter, en contradiction avec soi-même en les proposant. De quoi s'agit-il, en effet? De montrer *comment* une chose exclusivement étendue et une chose non étendue peuvent entrer en contact? Mais le fait est tout simplement impossible! C'est là ce que chacun s'est dit plus ou moins clairement en entendant ces explications. On a beau proclamer l'agent intermédiaire, organe de l'âme, ou fluide, aussi mince et subtil qu'on voudra, il faudra qu'il demeure toujours plus ou moins étendu; et alors l'âme, qui elle n'est pas étendue, ne pourra jamais entrer en contact avec ce prétendu intermédiaire. Au fond donc, la définition cartésienne de l'âme et du corps une fois admise, tout contact devient impossible.

D'autres branches de l'école s'aperçurent de bonne lieue du fait et le proclamèrent sans détour. De là deux nouveaux expédients pour tourner la difficulté. Dieu lui-même fut chargé de jeter un pont sur l'abîme arbitrairement creusé entre l'âme et le corps. On supposa que, constamment au service de chacun de nous, il se chargeait, à l'*occasion* (de là le nom d'*occasionalisme*) d'une volition et d'un sentiment de l'âme, d'accomplir un mouvement correspondant dans le corps. Et réciproquement, à l'occasion de chaque mouvement du corps, il aurait opéré des dispositions correspondant dans l'âme. Les deux parties constitutives de l'homme, le corps et l'esprit, auraient été en tout point semblables à deux montres parfaitement indépendantes et distinctes, mais marquant toujours la même heure sur le cadran, grâce à l'incessante intervention du divin horloger. Il eût beaucoup mieux valu déclarer qu'on était engagé dans une impasse, car une explication plus incompréhensible que la difficulté à résoudre ne satisfera jamais personne. Celle-là avait de plus le tort d'être particulièrement chimérique.

Le troisième expédient, imaginé par Leibnitz, l'est-il moins? L'âme et le corps demeurent toujours à la même distance l'un de l'autre; il n'y a pas de contact immédiat et direct; ils obéissent toujours à des lois différentes: mais, comme d'un autre côté il y a incontestable correspondance entre eux, il faut admettre que c'est en vertu d'une *harmonie préétablie* qui a sa cause dans leur arrangement providentiel. Le divin horloger a fait les deux montres de telle façon qu'elles doivent marquer invariablement la même heure, sans qu'il y ait le moindre contact entre leurs ressorts respectifs. Du reste, il n'est jamais appelé à toucher les aiguilles qui marchent constamment du même pas. Leibnitz lui-même ne donne son hypothèse que comme moins indigne de Dieu que la précédente. Elles se brisent l'une et l'autre contre le fait de conscience qui s'impose à tous: le sentiment de l'unité et de la solidarité entre le corps et l'esprit qui ne permet pas de les regarder comme deux êtres extérieurement juxtaposés, sans contact réel et immédiat. Voilà comment les divers efforts du spiritualisme entier n'ont servi qu'à démontrer l'impossibilité de dénouer le

nœud psychologique du moment où on part de l'hypothèse de Descartes, qui statue le dualisme le plus absolu entre l'esprit et l'organisme matériel.

Comment le matérialisme n'aurait-il pas profité des difficultés inextricables dans lesquelles s'était engagé son adversaire? Il relève à son tour, avec prédilection, un fait incontestable qui avait servi de point de départ à l'école rivale, savoir le sentiment d'unité qui s'impose à l'homme. Cela étant, pourquoi donc imaginer une dualité de *principes* à la base de cette unité admise par tous? Il ne saurait y en avoir qu'un seul, la matière. — Il est incontestable que cette doctrine se recommande aux hommes qui prisent par-dessus tout la simplicité. Et toutefois, elle n'est faite que contre un faux spiritualisme; elle méconnaît encore plus que lui les grands problèmes psychologiques; elle est tout aussi impuissante à rendre compte de cette unité incontestable de l'homme, qui est le point de départ commun des deux antagonistes. Le matérialisme a deux réponses pour expliquer l'unité de l'homme : l'âme serait tout simplement la résultante de l'activité du cerveau, ou, d'après d'autres, le produit du mélange des diverses molécules chimiques dont se compose l'organisme. Il s'agit d'examiner la valeur de ces deux hypothèses dans l'ordre où elles viennent d'être indiquées.

(Suite.)

J.-F. ASTIÉ.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, Dr Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

DES PRINCIPES FONDAMENTAUX

DU PROTESTANTISME.

UEBER DIE PRINCIPIEN DER PROTESTANTISMUS. *Reformations programm*
von D^r K.-F.-A. KAHNIS. Leipzig, 1865. — 72 p.

L'état actuel de nos Eglises protestantes, « la crise redoutable » qu'elles traversent, l'attention que celle-ci éveille jusque dans les régions supérieures du pouvoir, le choc parfois violent des opinions qui se manifestent dans son sein : tout rend la question qui va nous occuper actuelle entre toutes. Cette question, la voici : *Le Protestantisme a-t-il des principes fondamentaux, c'est-à-dire des règles fixes et immuables ? Quelles sont-elles ?*

En vérité, à entendre les hommes de parti qui ont réussi à accréditer dans le monde l'opinion que le protestantisme n'est autre chose que la liberté la plus illimitée laissée à l'individu de croire ce qu'il veut, on pourrait hésiter à répondre affirmativement à cette question.

Cependant il y a, dans ces camps distincts de la chrétienté, des combattants qui peuvent se reconnaître et se tendre la main pour la défense des principes éternels communs aux uns et aux autres. Le temps est venu où ces forces vives ont besoin de s'unir dans la lutte. En attendant, et quoi qu'il arrive, que le protestantisme tienne ferme ce qu'il a afin que nul ne lui ravisse sa couronne ! S'il a le privilège incontestable du libre examen, qu'il n'oublie jamais qu'il a aussi des principes fondamentaux. Ils sont, après tout, ceux de l'Évangile lui-même, remis en lumière dans un temps où ils étaient obscurcis. Voilà ce que M. Kahnis cherche, après

tant d'autres, à démontrer dans sa savante brochure dont nous nous inspirerons pour présenter ici quelques considérations sommaires sur une matière si controversée.

Qu'on ne s'attende pas à une confession de foi. Il ne s'agit pas de cela. Il s'agit à la fois de beaucoup moins et de quelque chose de plus. Ce n'est pas un exposé plus ou moins complet de la doctrine évangélique que nous avons à faire; c'est sur les bases premières de la foi et de la vie chrétiennes, dans le sens protestant, que nous avons à appeler l'attention. Ce sujet n'est pas seulement actuel, il est encore d'une importance immédiate et constante, et rien ne le prouve mieux que l'abondance des publications auxquelles il a donné lieu depuis vingt-cinq ans dans la seule Allemagne. Notre auteur nous en donne une énumération détaillée jointe à une appréciation succincte. Nous en ferons grâce à nos lecteurs. Nous ferons observer seulement que, d'un commun accord, bien qu'à des points de vue essentiellement différents, l'habile théologien-politique Stahl, que nous avons entendu à Berlin peu d'années avant sa mort, et l'éminent professeur de théologie Hundeshagen, ont, dans un examen comparatif des deux tendances luthérienne et calviniste, reconnu la supériorité de cette dernière pour l'organisation ecclésiastique. Il semble que ce soit là ce qui a provoqué l'ardeur de M. Kahnis à revendiquer, sous ce rapport, les mêmes droits à notre estime en faveur du protestantisme allemand ou luthérien, bien que, — il le reconnaît sans détour, — ce dernier soit encore loin d'avoir achevé son œuvre. Aussi se rattache-t-il, avec une largeur de vue qui marque un progrès réel dans son développement théologique, à la pensée de Hagenbach, et insiste-t-il avec lui sur le *principe social* ou l'Eglise au sens général du protestantisme autant que sur les deux principes dits *formel* et *matériel* ou de méthode et d'essence dont on s'était contenté jusqu'alors. On sait ce que la théologie allemande, abusant peut-être en cela des formes métaphysiques et abstraites de son langage, entend par ces deux principes fondamentaux du protestantisme. Le premier donne au libre examen sa norme, qui est l'Écriture sainte; l'autre détermine le centre de l'activité religieuse et morale du chrétien qui est la justification par la foi; l'un et l'autre doivent régler la foi et la vie du disciple de l'Eglise de Jésus-Christ.

Si l'on considère le protestantisme dans son apparition purement historique, comme phénomène distinct du développement de l'Eglise chrétienne universelle, on est frappé naturellement du caractère d'opposition qu'il manifeste. Mais il faut distinguer soigneusement et envisager tour à tour le phénomène et la substance, l'être et le paraître, non pas qu'ici ils se contrarient, mais parce qu'ils se complètent et se soutiennent mutuellement. Historiquement, le protestantisme apparaît d'abord comme l'explosion d'une tendance générale de l'esprit humain à s'affranchir des entraves de l'autorité humaine. C'est son côté négatif, et de là le nom ou plutôt le surnom qui nous a été donné, celui de *protestants*. C'est à cet

aspect tout extérieur que le monde superficiel s'arrête ; et, tout en le glorifiant, il en méconnaît la réelle et divine grandeur parce qu'il l'isole. Dans son essence, au contraire, le protestantisme est véritablement et étroitement dépendant de l'autorité divine. C'est son côté positif que le terme d'*évangélique* exprime heureusement. C'est par cet élément vital, c'est par cet aspect intérieur et perceptible à tous ceux qui examinent les choses sérieusement et sans parti pris, que le protestantisme se rattache plus directement (bien que, assurément, l'autre élément ne l'en sépare pas) aux apôtres, et par eux aux Pères et aux docteurs les plus accrédités de l'Eglise. Notre auteur ne fait aucune violence aux textes en citant, en faveur de cette thèse, outre saint Augustin, Anselme de Cantorbéry, Pierre le Lombard et saint Thomas d'Aquin eux-mêmes, les piliers et les princes de la scolastique. Quant aux préréformateurs¹, des Vaudois jusqu'aux Hussites, du grand poète-théologien Le Dante jusqu'aux Wicléfites, il est évident que leurs aspirations tendaient au même but : l'épuration des mœurs et de la doctrine de l'Eglise. Ce besoin de réforme universellement senti n'avait-il pas amené la convocation du concile de Constance ? Or tous ces efforts se combinent dans le puissant mouvement du seizième siècle qui éclata à la fois sur presque tous les points de l'Europe civilisée par le christianisme. L'Eglise voulait à tout prix s'affranchir des éléments impurs qui altéraient en elle l'Evangile, afin d'être d'autant plus fidèle à « l'Evangile éternel. » Voilà la cause efficiente de la réformation et des Eglises protestantes, qui ne se séparèrent de Rome que pour mieux courir au but. Le protestantisme a pour mobile et pour essence le retour aux sources de la foi.

Ce fait reconnu, nous n'aurons pas de peine à déduire de l'essence même du protestantisme trois principes fondamentaux qui lui sont inhérents :

1^o Celui de la foi à la Parole de Dieu, considérée comme autorité souveraine en matière religieuse ;

2^o Celui du salut ou de la vie nouvelle qui découle de la foi pour l'âme réconciliée avec Dieu par Jésus-Christ ;

3^o Celui de l'Eglise, ou de la communion au corps de Christ, qui enlacc tous les membres vivants de ce corps spirituel.

Ces principes sont, nous l'avons dit, fondés historiquement dans le grand acte de la Réforme. Qu'on se souvienne seulement de Luther, retrouvant, au fond de sa cellule de moine, le chemin du salut dans l'humble méditation du passage de saint Paul aux Romains et aux Galates : « Le juste vivra par la foi ; » affichant ses *Thèses* à Wittemberg, protestant, devant la diète de Worms, de son inviolable attachement aux saintes Ecritures ; traduisant la Bible dans sa captivité imprévue de la Wartbourg, puis la prêchant et la répandant partout ; maintenant, bien

qu'exclu et condamné de Rome, avec fermeté le lien de la communion des âmes en Jésus-Christ par son Esprit et son Eglise; refusant avec indignation de laisser accoller son nom à l'œuvre de restauration qui s'accomplit et ne parlant jamais de l'Eglise chrétienne en général que dans son sens le plus vaste et le plus compréhensif ou de l'Eglise en particulier que dans le sens des différentes assemblées ou communautés chrétiennes : et l'on reconnaîtra sans doute, avec notre auteur, que ces trois principes sont bien historiquement à la base du protestantisme. Nous en serons plus convaincus encore si, lisant attentivement l'ouvrage capital de Calvin : *L'Institution chrétienne*, nous y retrouvons les mêmes principes fondamentaux. Nous serons donc conduits à conclure, avec le savant professeur de Leipzig, que le protestantisme n'est pas seulement la religion du libre examen.

M. Kohn va plus loin; et, dans une seconde partie de son intéressant mémoire, il montre que ce triple principe, inhérent à l'essence même du christianisme et fondé historiquement sur le grand fait de la Réforme, n'en est pas moins le résultat logique et nécessaire, en sorte que le protestantisme perdrait, avec lui, sa raison d'être et sa vertu restauratrice. Nous allons nous en convaincre en suivant, sinon le texte, du moins l'ordre et la substance des pensées du théologien allemand.

1^o Quant au *principe de l'Ecriture*, voici les propres paroles de notre auteur : « Le protestantisme subsiste et tombe avec ce principe : *L'Ecriture est la norme de la foi*. » Mais il faut bien l'entendre. Ce n'est pas à dire que l'Ecriture soit seule, isolée, sans lien dans le passé, dans l'avenir. Ainsi, les livres canoniques du Nouveau Testament recueillis vers 150 et répandus *en corps* dans les Eglises vers la fin du deuxième siècle après Jésus-Christ¹, ont été précédés par la *tradition* ou prédication apostolique qu'ils ont fixée tour à tour, un à un, du vivant même des apôtres. Aujourd'hui encore, ils ont pour organes des hommes qui, soit dans l'Eglise, soit dans la famille, soit dans la société en général, en propagent le contenu. Il y a une saine tradition qui n'est autre que la prédication de Jésus-Christ et des apôtres oralement répandue. Cette tradition, d'abord générale, se particularise et se traduit d'Eglise à Eglise par des *symboles* ou confessions de foi, expression succincte de la foi d'une communauté chrétienne. Sans confession de foi (si simple soit-elle), point d'Eglise; non plus que, dans aucun ordre de choses possible, il ne peut y avoir d'association entre les hommes sans pensées et sans règles communes à ces hommes. Enfin vient la *théologie* qui s'empare de tous les éléments fournis par l'Ecriture, la tradition et les symboles pour les élaborer scientifiquement. Ses droits *sont incontestables*. Mais elle ne les sauvegarde qu'à la condition de n'en point abuser. En tant que chrétienne, elle manque totalement d'objet, si elle ne se rattache pas à la parole écrite

¹ M. Tischendorf confirme ce témoignage.

tant de l'Ancien que du Nouveau Testament et si elle fait table rase de toute tradition et de toute confession de l'Eglise qu'elle prétend servir.

Il y a donc trois facteurs à l'œuvre dans la détermination de la foi de l'Eglise, et le protestantisme leur conserve la place et le rôle qui leur conviennent respectivement. Ce sont : *la parole*, règle souveraine (*norma normans*); *la confession de foi*, norme secondaire ou dépendante de la première (*norma normata*); et enfin la *théologie*, qui dépend directement de la première et indirectement de la seconde. De là, il résulte que le protestantisme, tout en reconnaissant le fait des révélations *progressives* de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament, donne à l'Ecriture sainte la première place dans l'Eglise. Le catholicisme romain met la tradition sur la même ligne, d'après le concile de Trente¹, qui tenta d'opposer une digue à la Réforme; et, dans la pratique, il met cette tradition, c'est-à-dire l'Eglise elle-même, au-dessus de l'Evangile. Il oublie que la tradition peut s'altérer et que la plus vieille coutume, si elle n'a pour fondement la vérité, n'est encore qu'une erreur (*Consuetudo sine veritate vetustus error est*). Les confessions protestantes ont la prétention, non pas de dominer l'Ecriture, mais de lui être soumises et d'être inspirées par elles. Elles ne peuvent aspirer à être plus chrétiennes que l'Evangile : aussi tendent-elles toujours à être perfectionnées par lui. Et de fait, être plus luthérien que Luther ou plus calviniste que Calvin, ne vaut guère mieux qu'être plus royaliste que le roi ou plus papiste que le pape. Qui ne sait les conséquences déplorables que ces excès entraînent après eux ! Mais nul ne réussira jamais à confisquer pour longtemps les droits sacrés d'une liberté véritable au profit d'une autorité factice. Le protestantisme doit de plus en plus concilier ces deux termes qui, loin de se contredire, se réclament, se soutiennent et se complètent l'un l'autre : liberté, autorité. Qu'est-ce, en effet, qu'une autorité sans libre consentement ? Qu'est-ce qu'une liberté sans frein ? Tyrannie et licence sont les antipodes d'autorité et de liberté.

Aussi ne peut-on, sans injustice, accuser le protestantisme de briser violemment la chaîne du passé, qui est la tradition, puisqu'il y remonte directement, en tenant un juste compte des déclarations de l'Eglise librement consultée et en maintenant, en particulier, dans ses confessions de foi, les grands faits, les vérités constantes exprimées par les symboles des apôtres, de Nicée et d'Athanase. Mais, par-dessus tout et toujours, elle proclame ce principe inattaquable : l'Ecriture est la norme de la foi. Il n'est point de catéchisme vraiment protestant qui ne dise : la Bible est la règle de la foi et de la vie du chrétien.

Je sais qu'on peut nous opposer les interprétations des hommes.

¹ *Canones et Decreta conc. Trident.* Sess. IV : « Veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus quæ ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu sancto dictante, quasi permanns traditæ ad nos usque pervenerunt. »

Mais quand les hommes se tromperaient dans leurs interprétations, le principe en est-il moins vrai, moins incontestable? Est-ce à dire que l'Ecriture ne présente pas une doctrine nette, déterminée, invariable? La faute en est-elle à la règle elle-même ou aux hommes qui l'appliquent mal? Ne sait-on pas que nul ne peut comprendre un ouvrage qu'en s'inspirant de l'esprit qui l'anime? Les réformateurs n'ont-ils pas reconnu le principe de l'analogie de la foi et la nécessité de la prière, de la méditation et de l'étude pour la claire intelligence des saintes lettres? Comment recevoir et en quelque manière pénétrer les mystères révélés de Dieu sans le secours de l'Esprit de Dieu? Nous pouvons donc rétorquer victorieusement l'argumentation de Mœhler qui, dans sa célèbre *Symbolique*, comparant la Bible au Code, nous rappelle que le Code n'est rien sans le secours de la jurisprudence qui l'explique, et du pouvoir judiciaire qui l'applique. Fort bien : le code est interprété par les jurisconsultes, mais à la condition que ces derniers s'appuient toujours sur le texte de la loi et reviennent au Code. Il est appliqué par un pouvoir régulièrement institué pour cela, mais ce pouvoir lui-même n'est rien sans le Code qui lui sert de loi, qui l'oblige.

Quoi qu'on fasse, l'Ecriture domine et règle la foi de l'individu et de l'Eglise. Et le protestantisme, qui ne transige pas avec ce principe fondamental, voit s'ouvrir devant lui des perspectives infinies de développement, de progrès véritable. Il a pour lui la parole des apôtres et des prophètes. Appuyé sur une base solide et immuable, il peut grandir toujours, conformément à son principe, en s'assimilant tout ce qui est vrai, juste et bon et en rejetant ce qui ne l'est pas. Guidé par la main d'un Père, il se meut librement et passe au travers d'une éducation et d'une croissance graduelles et constantes, pour mieux remplir sa mission. Dire qu'il peut, sous prétexte de libre examen, bouleverser toutes les idées chrétiennes, refaire l'Evangile ou simplement découvrir un nouvel Evangile, c'est ne pas le comprendre. Il a de l'avenir, parce qu'il a un passé; il favorise la liberté individuelle, parce qu'il la sauvegarde contre ses propres écarts et contre les empiètements humains, en retenant captive, par la foi, à l'obéissance de la parole, notre âme tout entière qui, avec ses facultés excellentes, intelligence, raison, conscience, cœur et volonté, trouve en cette Parole sa pleine satisfaction. Cette grande vérité donne naissance à un second principe fondamental du protestantisme que M. Kahn appelle de préférence *le principe du salut*.

2^o Ce principe, nous l'avons dit, a été désigné en général par le mot de *matériel* ou *essentiel*. En effet, la foi du chrétien reposant sur la certitude¹, on peut distinguer la forme de cette certitude ou la norme qui la soutient, d'avec sa substance ou son fait central. Or ce fait est, pour Luther et pour tous les réformateurs avant et après lui, celui de *la justification par la foi*.

¹ V. la belle définition de la foi dans l'épître aux Hébreux, chap. XI, v. 1.

Ce principe est commun à toutes les dénominations protestantes. Tout le reste en découle ou s'y rattache. Or nul ne peut admettre que cette foi qui, en nous justifiant, en nous délivrant du joug et de la condamnation du péché, nous procure, nous approprie le salut accompli de Dieu en Jésus-Christ, soit une foi vague, indéterminée, sans objet propre et défini et partant incertaine et variable. C'est bien la foi de l'Eglise tout entière, de l'Eglise universelle prise dans son vrai sens; c'est la foi au Dieu trois fois saint révélé dans sa Parole, au Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit que confessaient les néophytes, les martyrs; c'est la foi qui développe successivement, sous des formes multipliées, du deuxième au quatrième siècle, le *Symbole des apôtres* devenu, sous sa forme définitive, le manifeste de la foi de l'Eglise chrétienne universelle¹.

Ce n'est pas davantage une foi abstraite, froide, stérile, une simple adhésion de l'intelligence, non plus qu'une aveugle soumission à un mot d'ordre venu des hommes. C'est un engagement de l'âme, de la vie tout entière du fidèle convaincu et persuadé, puisque les confesseurs de cette foi mouraient plutôt que de renier le « Dieu manifesté en chair, » et source du salut par l'action du Saint-Esprit dans les cœurs, c'est-à-dire par la grâce. Cette foi, qui justifie, repose sur les faits de l'adoption, de la régénération, de la sanctification, de la vie nouvelle dans une communion étroite et féconde avec Dieu, en Jésus-Christ et par le Saint-Esprit. Il n'y a pas à s'y tromper, et « le principe de la justification par la foi, dit M. Kahnis, est *Articulus stantis et cadentis christianismi*. » C'est la condition *sine qua non* de notre foi individuelle. Etre ou n'être pas confesseur de Christ, c'est là toute la question pour chacun de nous. Et ici plus qu'ailleurs, c'est le cas de dire : « Que chacun s'examine lui-même. » Mais cette confession n'est pas seulement individuelle, puisqu'elle a pour objet le fait chrétien par excellence, le don du Fils et du salut accompli par lui; c'est la confession, c'est le témoignage de la grande assemblée des fidèles. Et l'on ne peut, sans lui faire violence ou sans en exagérer le sens individuel, séparer le principe de la justification par la foi d'avec l'objet même de cette foi : Jésus-Christ, le Sauveur, le salut, « Jésus-Christ qui, comme l'a dit excellemment un de nos plus grands penseurs, n'est pas seulement Dieu, mais un Dieu réparateur de toutes nos misères². »

Nous ne pouvons donc nous accorder (et cette divergence est plus dans la forme que dans le fond des choses) avec Kahnis, qui, trouvant, comme il dit, trop de *subjectivité* dans l'expression du principe de la jus-

¹ « Nous pouvons, dit M. Nicolas, regarder comme acquis : 1° Que le symbole des apôtres est le développement de la formule qui, dans les premiers temps du christianisme, servait de profession de foi à quiconque était admis dans le sein de l'Eglise, et 2° que ce développement se fit en opposition aux hérésies du deuxième et du troisième siècle, dans le but de mettre en garde les catéchumènes et par suite tous les fidèles contre les doctrines de ces diverses sectes. » (*Revue moderne*, 1^{er} juin 1865.)

² Pascal.

tification par la foi, et reprochant d'ailleurs au protestantisme, en général, de pécher par cet excès, se croit obligé de chercher une autre formule, mieux faite, dit-il, pour mettre en lumière ce qu'il appelle l'*objectivité* du salut¹. N'oublions pas que le principe de la justification par la foi présuppose nécessairement cette objectivité, ou le fait historique du salut, qui, sans nul doute, domine, en effet, tout le reste; n'oublions pas qu'il s'agit ici de déterminer le côté spécifique par où le protestantisme, se rattachant d'ailleurs à la protestation, disons mieux, à l'affirmation de tous les âges, restaure la foi de l'Eglise. Or, ici encore, l'histoire de l'Eglise, qui se résume souvent dans une ou plusieurs personnalités saillantes, est un grand maître dont il faut retenir les salutaires leçons. Luther et Calvin tendent, à travers les temps, une main d'association à saint Paul et à saint Augustin. Vivant dans un temps où la papauté avait infesté la chrétienté de pélagianisme et de simonie, ils remettent en lumière le principe de la gratuité du salut, qui n'est autre que celui de la grâce elle-même, prêchée par l'Apôtre des gentils et par l'évêque d'Hippone. Ils en font dériver tout le reste, parce que, de fait, tout s'agence autour de principe, comme l'ensemble d'un organisme vivant, harmonieux et parfait. Ils sont, l'un et l'autre, frappés, comme ils devaient l'être, de la déclaration de saint Paul : « Le juste vivra par la foi. » Pour nous, nous pourrions aussi bien, en faisant abstraction de ces légittimes préoccupations, nous rattacher à telle ou telle autre des innombrables paroles de l'Ecriture, qui établissent le même principe sous une autre forme. Reconnaissons toutefois combien, dans sa brièveté même, ce passage résume et condense les éternelles vérités du salut. L'esprit de systématisation ne doit jamais aller jusqu'à séparer des éléments qui, pour être distingués dans la forme de l'exposition, n'en sont pas moins indissolublement unis au fond. Le fait du salut et son appropriation par la foi sont, en réalité, inséparables pour le chrétien, car l'œuvre de la rédemption n'est rien pour l'homme, si l'homme ne la reçoit pas par la foi; tout comme cette foi elle-même n'est rien pour lui sans un objet nettement défini et immuable : Jésus-Christ, « la Parole faite chair, l'Auteur du salut, le Chef et le Consommateur de la foi. » Or, c'est là le fort du protestantisme pris dans sa vivante essence. Il resserre le lien qui unit directement l'homme à Dieu, l'enfant à son père; il écarte, une fois pour toutes, la magie de l'*opus operatum* et ses déplorables conséquences. Il consacre l'individualisme chrétien sans relâcher le lien social, celui de l'Eglise, qu'il fortifie, au contraire, en faisant consister l'Eglise, non plus seulement dans une forme ou une organisation extérieure, mais, avant tout, dans la communion avec le chef auquel se rattachent le tronc et les membres pour former avec lui un corps vivant de sa vie propre. Il distingue l'élément passager de l'élément impérissable.

¹ P. 39.

ble, le contingent du nécessaire, le chaume qui brûle de l'or qui s'épure au feu.

Nous savons bien ce qu'on peut nous objecter dans un temps comme le nôtre, où tous les principes sont mis en question. Nous ne nous en effrayons pas. La lutte enfante des caractères, dessine les opinions, les partis, découvre les faiblesses. Elle peut mettre à nu les fondements. Elle ne les renversera pas. Quant à l'immense majorité catholique qui nous environne, elle aurait mauvaise grâce, que dis-je? elle aurait un tort, un aveuglement inconcevable à se réjouir de nos dissensions intérieures. Elle a les siennes, et nous n'y applaudirons pas. N'y a-t-il pas eu d'ailleurs diversité de points de vue et, dans une certaine mesure, contrariété dans le sein de l'Eglise catholique primitive? « Le péché originel, qui est à la base de l'orthodoxie dont saint Augustin est le plus fidèle représentant, n'était pas sévèrement maintenu par Athanase, surnommé le Père de l'orthodoxie. Il croyait, avec Pélage, à la possibilité de trouver des hommes sans péché¹. Que de contrastes de tous genres abrités sous le toit de l'Eglise du moyen âge !

Mais là encore, comme parmi nous, de nos jours, les erreurs ne vivaient que par les éléments de vérité que retenaient encore leurs défenseurs. Si, dans le protestantisme, il y a eu, il y a encore excès, dans un sens ou dans l'autre, par réaction et par dédain des sentiments des adversaires, c'est une raison de plus de revenir à la simplicité sublime et féconde de la foi et de la confession de foi des Pères. Nos Pères, ils sont partout où Jésus-Christ a été proclamé « hier, aujourd'hui, éternellement le même. » Il faut que notre foi soit vivante et repose, avant tout, sur le royaume de Dieu et sa justice. L'esprit de parti en limite en vain l'étendue. Il a contre lui, outre l'Evangile lui-même, les signes et les aspirations les plus manifestes du temps. Remettons en honneur les principes éternels du protestantisme de manière à y répondre. Ne désespérons jamais de leur vitalité. La théologie, l'Eglise doivent se tenir, dans ce but, à égale distance de l'esclavage de la lettre morte et des audaces inouïes d'une critique qui adopte, par trop aisément, comme faits, les théories les plus arbitraires. Toutefois, c'est par « de bonnes raisons, » et non par « des moines, » qu'il faut la réfuter.

Le protestantisme a une règle souveraine de foi et une foi positive et agissante. Il a donc aussi un lien social, un principe d'organisme vivant. C'est :

3^e *Le principe d'Eglise.* M. Kahnis a eu parfaitement raison, ce nous semble, en vue des besoins actuels, d'insister, comme il l'a fait, sur ce troisième élément, inhérent à l'essence du protestantisme et découlant nécessairement de sa foi. Par là, celle-ci revêt un corps, s'incarne, en

¹ Kahnis, Prinz, etc. P. 50. — Cf. C. Ar. III, 3. C. Gent, c. 2.

quelque sorte, pour la défense des droits imprescriptibles du chrétien et pour la proclamation constante de sa foi et de ses devoirs. N'a-t-on pas reproché cent fois au protestantisme de n'être qu'un rameau détaché de l'Eglise et de ne pouvoir former d'Eglises? Il ne mérite ni l'une ni l'autre de ces accusations. Quant à la première, il a l'incontestable privilège de dégager l'idée et le principe de l'Eglise universelle des entraves dont on cherchait à l'enlacer jusqu'à la comprimer et à l'étouffer; quant à la seconde, il a une réponse toute prête : c'est celle de Diogène ou celle de Galilée. Il n'a qu'à marcher. *E pur si muove!* Nous ne craignons pas de le dire : Le principe d'Eglise, pris dans ces deux sens, est aussi absolument nécessaire au protestantisme que les deux autres, tellement que, sans lui, il perdrait aussitôt sa raison d'être et son existence même.

Qu'est-ce que l'Eglise chrétienne en soi et prise dans son acception la plus étendue? N'est-ce qu'une association religieuse extérieure et invariablement liée à une forme sensible et distincte? En d'autres termes, est-ce l'organisation qui en fait l'essence? Quels en sont les signes, les caractères? Est-ce les traditions, les coutumes, les institutions humaines? Mais, à ce prix, il y aurait *des* Eglises, et non pas *une* Eglise chrétienne. Or, c'est bien là la confusion étrange, monstrueuse, que faisait le moyen âge, que fait, encore aujourd'hui, un ultramontanisme rigoureux et conséquent en assimilant l'idée d'Eglise avec celle d'une organisation extérieure, et même d'un pouvoir temporel. Je me trompe : ils vont bien plus loin encore. Pour eux, l'Eglise est *romaine*; et, par là même, ils circonscrivent, ils anéantissent (en théorie tout au moins) son universalité. Mis au pied du mur, ils sont fatalement entraînés à dire que les communions grecques et protestantes ne prennent le nom d'Eglises que par usurpation. Voilà pourtant où conduit la confusion du fait et de sa manifestation, de l'essence de l'Eglise et de son organisation! Les réformateurs ont toujours parlé de l'Eglise dans le sens des apôtres, qui distinguent soigneusement entre l'Eglise en général, considérée comme l'ensemble de toutes les communautés chrétiennes, et l'Eglise individuelle, c'est-à-dire une assemblée de chrétiens réunis en un même lieu et en un même culte. Il y a pour eux aussi une Eglise idéale et vraie, qui est la résultante de toutes les forces vives du christianisme et des églises particulières, qui doivent, en se dégageant de plus en plus de tout élément impur et périssable, tendre à se conformer toujours plus étroitement à la norme de cette Eglise, en qui l'Esprit saint parle et se manifeste pleinement. L'essence de l'Eglise n'est donc pas, pour le protestantisme, dans les formes qu'elle revêt tour à tour, mais dans le fond même qu'elle conserve toujours. Cette essence n'est autre que l'action continue et victorieuse du Saint-Esprit, qui produit la communion des saints. Voilà l'âme impérissable de l'Eglise. Saint Augustin a fait une distinction analogue en parlant du *corpus verum* et du *corpus permixtum*

de l'Eglise¹. Le protestantisme l'a accentuée davantage encore, en insistant sur l'idée d'*Eglise invisible et visible*. Mais il faut se garder d'abuser de ces déterminations, sous peine de tomber dans d'étranges erreurs. On ne peut séparer, par exemple, les notions de visibilité et d'invisibilité relatives à l'Eglise, sans s'exposer à perdre le terrain des réalités. Du reste, les réformateurs, et surtout Luther et Melancthon, l'ont évité avec soin. L'Eglise est, en un mot, une institution divine parmi les hommes. Elle est composée d'hommes, quoique régie de Dieu même. Elle confine donc à Dieu et à l'homme. Elle participe des deux éléments divin et humain. Elle est fondée et elle se développe sur une base immuable. Elle grandit et s'organise visiblement autour d'un centre, d'une puissance invisible et agissante pour la rendre conforme à son principe, adéquate à son essence. Elle est, comme le corps humain, composée de membres divers, qui, tout en étant distincts, doivent être unis et concourir au bien commun. Elle présente dans son ensemble, et selon l'image de saint Paul et de saint Pierre, qui l'appelle « la maison de Dieu, » l'aspect d'un palais où Dieu réside et où il se plaît à recueillir les louanges de ses sujets, de quelque côté ou partie de l'édifice qu'elles s'élèvent vers lui. Voilà pour l'Eglise, en général, au sens protestant. Elle se manifeste nécessairement et forme des Eglises particulières.

Le protestantisme reste-t-il indifférent vis-à-vis d'elles? Ne choisit-il pas pour sa part une forme, une organisation qui soit le plus possible en harmonie avec l'esprit chrétien? Assurément, car ici encore la Parole de Dieu lui sert de guide. La primitive Eglise lui sert de type. « Elle persévérât, est-il dit, dans la doctrine des apôtres, dans la communion, dans la fraction du pain et dans les prières². » Elle avait son ordre, sa direction par une sage combinaison des forces recueillies du sein du troupeau, tant laïques que pasteurs. Ainsi, vérité et unité dans l'enseignement et dans la foi, adoration et charité dans la vie et par le culte, administration propre, autonome : tout est là. Qui dira que le protestantisme ne s'est pas efforcé de réaliser ce modèle? Et qui serait assez peu équitable pour ne pas lui tenir compte des difficultés des temps et des entraves qui l'ont arrêté dans son essor? En attendant, les réformateurs n'ont pas cessé de ramener l'attention sur les signes distinctifs, caractéristiques de l'Eglise apostolique, et de les réclamer pour les Eglises protestantes : ce sont la *Parole* purement annoncée, et le *Sacrement* fidèlement administré.

S'il est un fait certain, indubitable, c'est que toutes les Eglises protestantes sont, quant à la question d'Eglise ou quant au principe social, solidaires les unes des autres, et que, par conséquent, elles ne peuvent se tenir isolées et se parquer sans se nuire. Elles doivent se comprendre,

¹ De Doctr. chr., III, 32.

² Act. II, 43.

se soutenir, se pénétrer les unes les autres, tout en gardant leurs privilèges propres, ou plutôt en se les communiquant de l'une à l'autre, et sans jamais abdiquer leur principe social commun, qui est celui de la largeur et de la fidélité apostoliques. Elles vivaient unies, les Eglises si diverses fondées par saint Paul ou par saint Pierre; et ni les unes ni les autres ne s'arrogeaient le droit de former entre elles, exclusivement, la *seule Eglise*. Pourquoi donc des Eglises telles que les réformées ou les luthériennes auraient-elles cette prétention? Pourquoi rendraient-elles même la pareille aux intolérants du dehors qui méconnaissent le protestantisme? Nous devons tendre de plus en plus, non à l'uniformité, mais à « l'unité de l'esprit, » dans la foi et dans la charité. Cette unité s'affirme, se constitue, s'organise, se développe librement sur le fondement des vérités éternelles de l'Evangile de Jésus-Christ, sur les grands faits de la révélation indiqués par le Symbole des apôtres, sur les principes essentiels de la foi, qui sont, pour ainsi parler, la raison sociale de l'Eglise chrétienne. Toutes les Eglises particulières ou générales convergent, même parfois à leur insu, vers ce grand et lumineux foyer d'attraction. Et si elles ont le droit de ne point se laisser imposer, d'autorité ou de force vive, ce qui leur est contraire, elles ont, par-dessus tout, le devoir de s'attacher de plus en plus à l'essence même de l'Evangile et de l'Eglise universelle. Il est tenu de bien comprendre et de bien retenir l'article du Symbole : « Je crois une sainte Eglise universelle. » Ceux qui le croient et le confessent de cœur et d'âme peuvent affirmer sans crainte que tout ce qu'il y a de vrai dans une Eglise quelconque est ancien et impérissable comme le christianisme, et tout ce qu'il y a d'erroné ou de défectueux en elle est le produit d'un mouvement ou d'un accident passager. En sorte que, fidèle à son principe d'extraction et de vie, comme à son essence, l'Eglise peut et doit, sous toutes ses apparitions historiques, se rapprocher sans cesse de son centre d'unité et de consommation.

Le protestantisme possède, sous ce rapport, de grands, de précieux avantages. Il a ouvert plus largement la voie; il faut qu'il la suive et qu'il accomplisse son œuvre de restauration sans arbitraire, sans précipitation, sans violence, même sous la croix, « en regardant à Christ, qui a souffert la croix et méprisé l'ignominie, et s'est assis à la droite de Dieu. » Par lui, nous serons plus que vainqueurs.

Nous croyons en avoir dit assez, tout en condensant, autant qu'il nous a été possible, une matière aussi grave et aussi vaste, pour montrer que le protestantisme est foncièrement, essentiellement chrétien¹. Il pro-

¹ Dans certaines contrées du nord de la France même, c'est un schibboleth, un mot d'ordre clérical accepté par les masses que de distinguer entre *chrétiens* (lisez catholiques) et *protestants*. Que dis-je? nous y avons entendu des hommes éminents par la science ou par le rang nous dire de sang-froid : « Nous, chrétiens, ... vous, protestants!... »

clame la révélation de la Parole éternelle comme base de sa foi, la communion avec Christ comme source de la vie religieuse et morale de l'individu, et comme centre de l'association des chrétiens entre eux pour former l'Eglise universelle et idéale, et les Eglises particulières ou distinctes qui se manifestent dans son sein. Il proclame et recherche l'unité, non dans l'uniformité, mais dans la diversité. Son mot d'ordre à lui, c'est cette parole profonde et vraiment catholique de saint Augustin : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. Et cette autre : *Omnia instaurare in Christo!* Il converge autour de la personne du Dieu-Homme, « Jésus-Christ tout en tous. » Il est simple, multiple et fécond, comme l'Evangile lui-même, qui est sa règle souveraine.

Voilà l'idéal, dira-t-on; et on nous jettera à la face les contradictions manifestes qui éclatent à l'entour de nous. — Elles ne renversent point les principes, non plus que les faiblesses, les défaillances de l'homme n'abolissent la grâce du Sauveur. Le libre examen est une prérogative de l'enfant de Dieu. Ses écarts proviennent de l'oubli des principes qui doivent le diriger, et qui commandent au chrétien une humilité profonde et une sainte défiance de son sens propre pour qu'il puisse mieux abonder, avec une joyeuse confiance, dans le sens de son Père céleste. On méconnaît la haute valeur philosophique et morale du libre examen, si l'on se contente de le réclamer comme un droit absolu et sans contrôle divin. C'est bien un droit; mais c'est aussi et surtout un devoir sacré qui nous oblige à la fidélité. Qu'on se souvienne des juifs convertis de Bérée. L'auteur inspiré du livre des Actes (ch. XVII), les déclare « nobles et plus nobles que ceux de Thessalonique, parce qu'ils regurent la Parole avec beaucoup d'empressement, *examinant chaque jour les Ecritures*, pour s'assurer que les choses étaient telles qu'on les leur disait. C'est pourquoi beaucoup d'entre eux crurent... » Voilà le libre examen vraiment protestant. C'est une méthode, non un but; c'est la recherche consciencieuse et ardente d'une vérité qui est en Dieu, et que sa Parole nous révèle clairement, si notre œil n'est pas obscurci par les préjugés, les préventions et les passions. Le libre examen peut enfanter des erreurs théoriques et pratiques selon les dispositions intellectuelles et morales de celui qui l'exerce, il est vrai; mais l'abus ne condamne pas l'usage. Et qu'est-ce à dire, sinon encore un coup, que le libre examen n'est pas le tout du protestantisme, et que ce dernier a des principes positifs et régulateurs qu'on ne peut attaquer sans porter atteinte au protestantisme lui-même.

Le protestantisme enfin a-t-il formé des Eglises, ou bien n'est-il qu'une école de libres penseurs? Se rattache-t-il étroitement, en « retenant ferme les deux bouts de la chaîne, » dont les anneaux se déroulent à travers l'histoire de l'Eglise, à l'Eglise apostolique et universelle, à l'Eglise dans son passé et dans son avenir, ou bien est-il sans cohésion, sans ciment, et doit-il s'émietter et se dissiper au moindre vent comme

la poussière des déserts? Là est la question, si tout ne nous trompe; et, pour l'homme non prévenu, les faits répondent.

Que la communion étroite et réelle de l'assemblée tout entière des croyants avec leur chef unique, et, partant, de ces croyants entre eux, ait été souvent méconnue, même parmi nous, cela est encore possible, cela est malheureusement vrai. L'étroitesse est la pire des choses : mais la passion aveugle qu'elle enfante n'est certes pas le fait du protestantisme en lui-même, dont tant de bons esprits reconnaissent qu'il a fait pénétrer dans la société, non-seulement *in vertu*, mais encore *in actu*, les idées de tolérance, de support mutuel, de liberté de conscience et de culte, de respect des convictions, de persuasion pacifique qu'il a puisées dans l'Évangile. Il n'a pas tout fait. Et que n'a-t-il pas encore à faire pour lui-même! Mais soyons équitables : si l'homme est faillible, ayons pour lui des entrailles de compassion; ce sera attirer la miséricorde sur nous-mêmes. Soyons justes aussi : puisque l'homme est faillible, imputons à l'homme les erreurs de l'homme; mais dégageons de ces erreurs les principes qui sont éternellement au-dessus des hommes. Surtout ne faisons pas à certains fanatiques, aussi rigoureux pour autrui qu'ils sont complaisants pour eux-mêmes, l'insigne et dangereux honneur de désertier des principes vrais parce qu'ils les défendent mal, dans un mauvais esprit ou par de méchants moyens. Le protestantisme a cela d'excellent, qu'il trouve son bien partout où il rencontre une vérité proclamée, une bonne œuvre accomplie en harmonie avec l'Esprit de vérité et de sainteté. Christ crucifié, Christ ressuscité et glorifié; l'homme de douleurs et le roi de gloire partout présent dans la conduite de son Eglise et la faisant marcher à la conquête du monde : voilà son drapeau. Il a sa raison d'être parce qu'il a été, parce qu'il est, parce qu'il sera de plus en plus, non pas une révolte, mais une soumission libre à l'autorité divine; non pas une négation stérile, mais une puissante affirmation; non pas l'œuvre d'un homme, mais le fruit de l'Esprit de vie « qui souffle où il veut » pour réveiller les os secs et pour secouer salutairement le corps dont il a daigné faire sa demeure sur la terre. Répétons-le : il n'est au bout ni de sa tâche ni de ses épreuves. Et qui sait les assauts qui le menacent encore? Mais qui pourrait s'en effrayer jusqu'à perdre espoir et courage? Ceux qui doutent de la parole du Maître : « Voici je suis avec vous jusqu'à la fin du monde. » Au contraire, ceux qui y croient s'en réjouissent et persèverent dans la doctrine, dans la communion et dans la prière, afin que le Seigneur achève lui-même l'œuvre qu'il a commencée et hâte la régénération de la Société par la régénération de l'individu.

Résumons-nous en deux mots. Réduire le principe du protestantisme au libre examen, c'est se tromper à la fois sur la valeur de cet examen et sur l'essence et la vertu du protestantisme. Il n'est peut-être pas un théologien sérieux qui ne le reconnaisse. La liberté dans l'examen n'es

pas plus sans loi que toute autre liberté. Le protestantisme est le retour à la foi des Pères librement acceptée. Il repose et se développe sur la base immuable de la doctrine apostolique¹, de la communion intime et spirituelle avec le Sauveur, et de l'unité vivante du corps de Christ, qui est l'Eglise.

Les trois principes déterminés par le professeur de Leipzig reviennent à cette synthèse : Le protestantisme a pour principe le salut en Jésus-Christ seul révélé par sa Parole, assimilé par la foi et propagé par l'Eglise. Nous les signons des deux mains.

A. ESCHENAUER, pasteur.

¹ Il va sans dire que la doctrine apostolique renferme la loi et la prophétie dont Jésus-Christ a dit : « Je suis venu, non pour l'abolir, mais pour l'accomplir. »

DES CONSÉQUENCES A TIRER POUR LA RÉVÉLATION DES ÉPÎTRES PAULINIENNES

TRADUCTION D'UN ESSAI DE M. LE PROFESSEUR AUERLEN.

INTRODUCTION.

Dieu a-t-il agi, Dieu a-t-il parlé? Telle est la question qui doit nous occuper. Cette action, cette parole divines, nous les appelons révélation; car, de même que l'homme, Dieu manifeste sa volonté par des actes et par des paroles qui sont l'expression de sa vie personnelle. Cette terminologie peut être appelée anthropomorphique; mais la nature même des choses exige que Dieu, pour se révéler à l'homme, anthropomorphise ou s'anthropomorphise, et de là les expressions : œuvres de Dieu, paroles de Dieu, ont passé, à juste titre, dans l'usage général du langage scientifique.

La question de la révélation se réduit donc, en dernière analyse, à cette autre : Existe-t-il un Dieu vivant et personnel? S'il en est ainsi, ce Dieu agira et parlera, car un Dieu transcendant, inactif et muet ne serait pas vivant, ne serait pas un Dieu; il serait limité par le monde.

Il est de l'essence des actions et des paroles divines de ne pouvoir être produites par la créature livrée à ses seules forces et à ses propres ressources, car autrement la révélation ne révélerait plus Dieu, mais le monde. Ainsi, s'il y a une révélation réelle, elle sera, en vertu de sa notion même, surnaturelle et miraculeuse. La question de la révélation implique donc celle du miracle. Dieu, révélation et miracle sont trois notions étroitement unies, car, de même que la révélation nous ramène à Dieu, c'est-à-dire à son auteur invisible, de même aussi elle conduit au miracle comme à sa manifestation visible. Nous avons donc à examiner tout d'abord cette dernière question.

La question du miracle, comme nous venons de le signaler, renferme une double question : historique et métaphysique. La question historique

est celle-ci : y a-t-il eu réellement des miracles qui nous soient transmis par un témoignage digne de foi ? — La question métaphysique est la suivante : peut-il y avoir des miracles en général ? La notion du miracle n'est-elle pas en désaccord avec une conception exacte de Dieu, du monde et du rapport entre ces deux ? Strauss a, comme on le reconnaît généralement aujourd'hui, confondu ces deux questions dans sa *Vie de Jésus*, et affaibli par là, et de beaucoup, la valeur scientifique de son ouvrage. Il tranche le nœud gordien par le principe métaphysique de l'impossibilité des miracles là où il ne peut attaquer l'authenticité des récits bibliques. Ne nous rendons pas coupables de la même faute, mais séparons exactement les deux questions.

Au premier abord, il semblerait plus conforme à la nature même des choses et aux lois de la science de commencer par la question de la possibilité des miracles, et d'examiner ensuite celle de leur réalité. C'est l'ordre suivi par la plupart de nos adversaires, et par Strauss en particulier, pour arriver à la négation des miracles ; ils ne purent faire accorder la foi au surnaturel avec leurs présuppositions philosophiques et panthéistiques. Mais, par le fait même que ces jugements étaient des présuppositions (malgré toutes les protestations d'impartialité), présuppositions auxquelles s'en opposent d'autres de notre côté, il sera naturellement plus utile de placer cette première question en seconde ligne, et d'examiner si la seconde ne nous offre pas un terrain commun sur lequel nous puissions nous placer.

En procédant de la sorte, nous serions fidèles à la tendance actuelle des esprits. Les théories métaphysiques sont tombées en discrédit ; on demande des faits, des faits palpables, sûrs, exposés à tous les yeux. Cette tendance n'est pas, il est vrai, celle que nous approuverions sans réserve ; au contraire, tout ami de la vraie science déplorera le peu de de cas qu'on fait généralement de la philosophie. Mais il pourra se consoler de ce mépris avec l'espoir qu'il cessera dès qu'il surgira un grand philosophe capable de comprendre plus réellement et plus complètement les réalités de l'existence, que ne l'a fait jusqu'ici l'idéalisme de notre époque. Pour le moment, il ne verra dans cette tendance exclusive dans les domaines de la science, et principalement des sciences naturelles et historiques, qu'une réaction logique contre l'orgueil de la spéculation et contre ses procédés, qui, sous prétexte de constructions *a priori*, sont, au fond, destructifs dans le domaine de la réalité. Il nous faut apprendre de nouveau à subordonner, non les faits à nos théories, mais nos théories aux faits, et si ces faits nous paraissent énigmatiques et mystérieux, la nature et l'humanité qui nous entourent sont-elles par hasard sans mystères ? — Aucun homme raisonnable ne contredira le principe de Bacon de Verulam : *Animus ad amplitudinem mysteriorum pro modulo suo diletatur, non mysteria ad angustias animi constringantur*.

C'est dans ce sens que nous abordons l'étude des faits en examinant

de plus près la question : s'il y a des miracles et des révélations surnaturelles appuyées par des témoignages assez dignes de foi pour obliger une critique impartiale à les reconnaître comme faits historiques. Mais ici se présente tout d'abord une nouvelle difficulté. Nos adversaires rejettent l'authenticité de la plupart des documents bibliques, et attaquent principalement l'authenticité et la crédulité des livres historiques du Nouveau Testament. L'Épître aux Romains, celle aux Corinthiens et celle aux Galates, avec l'Apocalypse, sont seules considérées par l'école de Baur comme documents du christianisme apostolique. Dans l'Ancien Testament, une partie d'Esaië, ainsi que Jérémie, Ezéchiel et la plupart des petits prophètes n'ont pas été attaqués jusqu'aujourd'hui.

Nous sommes loin d'accepter les résultats de cette critique, et nous faisons remarquer que, malgré la prétention qu'elle a de suivre une méthode purement historique, méthode qui l'est, en effet, à son point de vue, elle part de la présupposition avouée de l'impossibilité des miracles. Baur déclare, au sujet du Nouveau Testament, que « l'argument capital pour l'origine apocryphe de nos évangiles sera toujours que chacun à part, et encore plus tous ensemble, racontent sur la vie de Jésus un grand nombre de faits d'une telle manière qu'ils n'ont pu être accomplis en réalité. » Quant à l'Ancien Testament, Knobel dit, avec l'assentiment de de Wette, que « là où, dans l'histoire du peuple d'Israël, nous rencontrons des mythes et des légendes (c'est-à-dire des miracles) en grand nombre, tels que ceux racontés au sujet des patriarches, de Moïse, de Balaam, de Samson, d'Elie et d'Elisée, nous pouvons les considérer comme des récits composés longtemps après les événements; au contraire, là où les faits sont naturels, tel que dans les livres d'Esdras, de Néhémie, du premier des Maccabées, les récits ont suivi les événements, sinon immédiatement, du moins peu de temps après. C'est là une règle historique dont la crédibilité ne peut être mise en doute. » Récemment encore, un partisan de l'école de Baur a prononcé cette parole naïve, à moins qu'elle ne soit un piège adroit : « Strauss n'allait pas au delà des exigences de toute théologie scientifique en réclamant pour les récits évangéliques les mêmes procédés critiques que pour une tradition quelconque, et en soutenant que toute critique, même la critique biblique, devait s'abstenir de toute présupposition. Strauss ne réclamait pour la Bible que la critique purement historique, dont le but doit être la recherche des réalités historiques dans les récits bibliques. A cette condition d'impartialité chez le critique, il ajoute naturellement cette nouvelle condition qu'il ne parte pas du préjugé de la foi aux miracles; car cette tendance, qu'on peut considérer en d'autres circonstances comme le signe infailible de la méthode non historique, ne peut non plus, dans notre domaine, être un signe d'historicité véritable. Et quoique la métaphysique ait pu établir d'une manière irréfutable la possibilité du miracle, on ne peut jamais exiger de l'historien de se décider pour sa réalité dans un

cas donné quelconque. » Le rédacteur du journal historique qui renferme le travail dont nous tirons ces paroles fait remarquer avec justesse : « Ce principe est-il légitime, ou, au contraire, les écrits bibliques exigent-ils, comme révélation divine, une autre méthode critique que les autres documents historiques? C'est là une question que doit résoudre, non la science historique, mais la science théologique et philosophique¹. »

Mais afin d'avoir un point de départ pour notre examen, nous nous transportons sur le terrain de nos adversaires, et nous prétendons seulement tirer nos arguments des documents bibliques généralement reconnus, en nous servant des simples moyens de la logique. Nous ne ferons, dans ce but, aucune allusion à l'Apocalypse, et nous ne relèverons dans les évangiles qu'un passage qui n'implique aucun miracle, et qui se trouve en dehors de toute controverse critique. Nous partirons des épîtres pauliniennes pour arriver aux évangiles et à l'Ancien Testament, afin d'argumenter, soit des écrits prophétiques, dont on admet généralement l'authenticité, soit d'une manière indépendante, des résultats de la critique. Nous relèverons ainsi quatre points dans les épîtres pauliniennes, quatre autres dans l'Ancien Testament, et un seul dans l'histoire de Jésus. Et nous procéderons de la sorte, non que ces points fussent les seuls dignes de remarque, mais parce qu'ils sont les exemples les plus à portée, tout en étant plus que de simples exemples; c'est-à-dire parce qu'ils constituent les faits principaux de la révélation, et qu'ils sont propres à nous donner une vue préalable de son essence et de son développement.

CONSIDÉRATIONS BIBLIQUES.

I. — LES ÉPÎTRES PAULINIENNES.

1). *Les charismes dans l'Eglise apostolique.*

On sait que saint Paul, dans sa première épître aux Corinthiens, chap. XII-XIV, parle d'une manière explicite des dons du Saint-Esprit (χαρίσματα, charismes), comme d'un phénomène très commun dans l'Eglise de Corinthe. L'existence de ces dons est un fait tellement évident aux yeux de l'auteur et des lecteurs de l'épître, que Paul s'occupe exclusivement de donner des règles sur la conduite à tenir à l'égard de ces dons. Parmi ces charismes (et nous passons sous silence les dons de prophéties et des langues), saint Paul nomme expressément des miracles, et on sait que, dans le Nouveau Testament, l'expression *δυνάμεις*

¹ Baur : Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. 1847, p. 530. Comp. Baur : Die Tübingerschule und ihre Stellung zur Gegenwart. 1859. Knobel, der Prophetismus der Hebräer. II. p. 401. De Wette : Einleitung in das Alte Testament. 6^e édit. p. 383. — Die Tübinger historische Schule, in Herrn von Sybels historischer Zeitschrift. 1860, III, p. 400 ss. et 90 ss.

(1 Cor. XII, 10, 29) désigne toujours les faits extraordinaires auxquels nous donnons ce nom. Ils portent le nom de *δυνάμεις* (c'est-à-dire forces), considérés dans leur causalité interne et divine; celui de *τέρατα* (prodiges), considérés dans le fait de leur apparition, fait inusité excitant l'étonnement et saisissant l'attention; celui enfin de *σημεῖα* (signes), considérés dans leur signification, comme légitimant aux yeux des autres hommes la mission de celui qui les accomplit ou de celui qu'ils doivent accrédi-ter. De plus, il est fait mention dans les deux textes cités, à côté de l'expression générale, d'une espèce particulière de miracles, qui apparaît (et cela également dans les évangiles et les Actes) comme la classe de beaucoup la plus nombreuse des miracles du Nouveau Testament : c'est le don de guérison. Ainsi des guérisons miraculeuses ont dû se présenter d'une manière spéciale à côté d'autres miracles dans la communauté de Corinthe. Dans l'épître aux Romains, les charismes sont mentionnés de la même manière que dans la première aux Corinthiens, et parmi les dons qui, aujourd'hui, nous paraissent extraordinaires, au moins celui de prophétie est cité dans cette épître (Rom. XII, 4-8). Dans l'épître aux Galates (III, 5), et, par conséquent, dans les communautés de Galatie, nous constatons également la présence des miracles.

Nous avons donc ici un phénomène mentionné dans les épîtres dont l'authenticité est reconnue par la critique la plus négative, phénomène qui était répandu dans les Eglises de l'Asie, de la Grèce et de Rome. Et il ne s'agit pas d'un fait isolé, mais de l'activité principale des communautés chrétiennes sous l'influence de la primitive et puissante effusion de l'Esprit saint. Car voici le point de vue sous lequel apparaissent les charismes dans l'épître aux Romains comme dans la première aux Corinthiens : la communauté est le corps de Christ dont chaque membre a son don particulier, par conséquent aussi sa tâche propre, son emploi et son activité pour le bien du corps entier. Les charismes sont les fonctions vitales de la communauté, fonctions conformes à sa nature spirituelle.

A cette idée se lie étroitement l'emploi que fait Paul (Gal. III, 5) du fait même des miracles proprement dits. Les Galates étaient sur le point d'abandonner l'Evangile pour la loi, c'est-à-dire de renoncer au pur christianisme; et pour les convaincre de la réalité de ce dernier, l'apôtre leur rappelle qu'ils ont reçu le Saint-Esprit et le don des miracles par la prédication de l'Evangile. Or si ces dons ne leur avaient pas été accordés, s'il n'y avait pas eu des miracles accomplis parmi eux, comment saint Paul aurait-il osé leur présenter de pareils arguments? Sa preuve en faveur du christianisme n'aurait-elle pas dû se tourner contre lui? Les Galates ne lui auraient-ils pas simplement répondu : Si tu n'apportes pas en faveur du christianisme un argument meilleur que ces arguments controuvés, nous ne voulons plus tant souffrir pour lui (v. 4); mais y renoncer le plus tôt possible! Mais Paul leur oppose une preuve externe d'esprit et de puissance, — ce sont les expressions mêmes du texte, — preuve qui

n'est qu'une continuation de la preuve interne mentionnée (1 Cor. II, 4). Si donc aujourd'hui tout croyant ne peut que sourire si on lui conteste la réalité interne de la démonstration expérimentale d'esprit et de puissance (comme Strauss qui appelle le témoignage du Saint-Esprit le talon d'Achille du protestantisme), cette preuve, précisément parce qu'elle est externe, a quelque chose de bien plus frappant et de bien plus incontestable. Car il s'agit ici de faits perceptibles par les sens, de miracles de l'esprit que les premiers chrétiens accomplissaient eux-mêmes et voyaient accomplir.

Le miracle est toujours le fondement divin d'un nouveau commencement; tous les commencements sont miraculeux. Tels sont aussi les commencements de l'Eglise chrétienne. On peut observer, et cela encore dans les livres du Nouveau Testament, par conséquent dans les temps apostoliques mêmes, comment les vagues puissantes de la première et miraculeuse inondation de l'esprit rentrent peu à peu dans leurs rives. Et peut-être n'est-ce pas accidentellement que, dans l'épître aux Romains, la plus récente des quatre, il ne soit plus fait mention de miracles ni de guérisons (comp. Eph. IV, 4, 12). Dans les épîtres pastorales (Ep. à Timothée et à Tite), nous voyons que Paul, en instituant les ministères, ne peut déjà plus compter sur cette abondance d'esprit par laquelle, à Corinthe, les dons se joignaient comme d'eux-mêmes aux charges (1 Cor. XII, 4, 5); mais il est obligé d'exposer en détail les qualités nécessaires, et, entre autres, celles qui, encore aujourd'hui, nous paraissent indispensables (Tite I, 5 sq.; 1 Tim. III). Je parle ici à mon point de vue et je ne crains pas de fournir, par ces remarques, une arme aux adversaires de l'authenticité de ces épîtres; car, à vrai dire, un interpolateur aurait bien plutôt supposé dans son écrit la grandeur et l'abondance primitives. Paul n'y mentionne un charisme qu'en parlant de Timothée; mais celui-ci l'avait mal employé ou s'était abstenu de l'employer, de telle sorte qu'il a besoin d'être exhorté à plusieurs reprises à ne point le négliger, mais à le rallumer et à le raviver (1 Tim. IV, 14; 2 Tim. I, 6). Les lettres pastorales sont le legs que saint Paul, sur le point de quitter ce monde, fait à l'Eglise qui sort de la primitive et miraculeuse abondance du Saint-Esprit pour entrer dans la marche habituelle de l'histoire. Après que les Israélites se furent emparés de Jéricho par un miracle, ils furent obligés, pour prendre Aï, d'employer les moyens vulgaires de la stratégie humaine. Les deux faits nous sont racontés dans le livre de Josué avec autant de détails l'un que l'autre, et avec la même intention (Jos. VI et VIII). Que cette remarque serve de réponse à l'objection qu'on pourrait nous faire : pourquoi n'avons-nous que la démonstration intérieure, et pourquoi la démonstration extérieure d'esprit et de puissance ne s'est-elle pas transmise jusqu'à notre temps? — Qu'elle serve encore à tranquilliser et à éclairer ceux qui exagèrent la différence qui existe entre l'Eglise actuelle et l'Eglise primitive. Nous ne nions du reste pas qu'aux époques postérieures de l'Eglise

actuelle, et même de nos jours, il se soit présenté des faits miraculeux, des dons qui rappellent les charismes, et qu'une plus riche abondance du Saint-Esprit et de ses dons soit à désirer pour notre temps.

Cette diminution graduelle des miracles n'a naturellement aucune importance dans les discussions actuelles; car qu'un seul fait miraculeux soit constaté, le miracle est prouvé en principe. Mais le fait que les commencements de l'Eglise nous apparaissent comme miraculeux et entourés de miracles, nous autorise et nous oblige à tirer une conclusion qui porte sur le commencement proprement dit de l'Eglise, sur l'histoire de Jésus.

Si les premiers chrétiens ont été doués de dons miraculeux, Christ l'a été aussi, d'autant plus qu'entre lui et eux se place comme intermédiaire un homme également doué de ce pouvoir, Paul lui-même, par la prédication duquel le don de l'esprit et des miracles est transmis aux Galates et aux Corinthiens.

2) *Les miracles des apôtres (et de Jésus).*

Il y avait dans l'Eglise de Corinthe un parti qui discréditait l'autorité apostolique de Paul et cherchait à détourner de lui les chrétiens de cette communauté. Dans sa défense contre ses adversaires, l'apôtre dit entre autres choses (2 Cor. XII, 12) : « Les signes de mon apostolat ont éclaté au milieu de vous par une patience parfaite, par des miracles, par des prodiges et par des actes de puissance. » Paul s'exprime d'une manière toute semblable (Rom. XV, 18, 20), et il étend expressément à l'ensemble de son activité apostolique ce que, dans 2 Cor. XII, 12, il dit spécialement de son ministère à Corinthe. Nous insisterons moins là-dessus, puisque l'authenticité des deux derniers chapitres de l'épître aux Romains a été attaquée par nos adversaires; — remarquons cependant que, sur ce point comme sur presque tous les autres, des critiques aussi impartiaux que de Wette, Reuss et Ewald¹ se sont opposés à la manière de voir de Baur.

Par contre, nous ne pouvons passer sous silence Hébr. II, 4. Dans ce passage, le lecteur impartial reconnaîtra, en faveur de la réalité des miracles accomplis parmi les Juifs et les judéo-chrétiens, une preuve tout aussi forte que celle que fournissent les épîtres aux Galates et aux Corinthiens en faveur des miracles accomplis parmi les pagano-chrétiens. L'épître aux Hébreux, on le sait, est souvent employée par Clément de Rome avant la fin du premier siècle, et s'appuie ainsi sur le plus ancien des témoignages extrabibliques; Timothée y est cité comme ami de l'auteur (XIII, 23). Cette épître suppose, pour parler avec de Wette², le service du temple subsis-

¹ De Wette : *Kurze Erklärung des Briefs an die Römer*. 3^e édit., p. 207. Ed. Reuss : *Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments*. 2^e édit., p. 95, sq. Ewald : *Die Sendschreiben des Apostels Paulus*, p. 425.

² De Wette : *Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer*, p. 124.

tant encore et à la portée des regards des lecteurs. Nous serons donc toujours ramenés à considérer comme seule vraisemblable l'opinion, presque universellement dominante, qu'elle fut écrite pour la Palestine avant la destruction de Jérusalem arrivée en 70 après Jésus-Christ. Cette supposition peut seule expliquer la couleur fortement individuelle que cette épître, comme l'évangile de Jean, nous offre à côté du caractère général de sa tractation. Or, s'il en est ainsi, si, en tout cas, l'épître aux Hébreux a été écrite longtemps avant la fin du premier siècle, elle fournit un puissant témoignage en faveur de la réalité des miracles accomplis en Palestine.

Elle en appelle à eux dans le même but que Paul (Gal. III, 5) en appelle à ceux des Galates et (2 Cor. XII, 12) aux siens propres. Les Hébreux aussi étaient sur le point d'abandonner le christianisme pour retomber dans le judaïsme; c'est ce que veut empêcher l'épître, et à cette fin elle leur rappelle les miracles accomplis parmi eux à la suite de la prédication évangélique. Eux aussi, ils n'auraient eu rien de mieux à faire pour se justifier que d'accuser, s'ils l'avaient pu, de mensonge, l'auteur de l'épître. Cette manière d'attester les miracles dans des lettres où l'auteur en appelle en face des lecteurs à des faits, objets d'une commune expérience, pour en tirer un argument contre ces mêmes lecteurs, a quelque chose de particulièrement frappant et convaincant. Un pareil témoignage est encore bien plus décisif qu'un simple récit historique.

Mais examinons de plus près quel est, dans l'épître aux Hébreux et dans les autres passages cités, le rapport entre les miracles et le contexte. Ils ne sont pas considérés comme simples prodiges excitant l'étonnement; mais déjà les expressions qui les désignent, que nous avons citées plus haut et qui se trouvent réunies toutes les trois (Hébr. III, 4 et 2 Cor. XII, 12), nous ramènent d'un côté du miraculeux à la puissance de Dieu, sa cause, et en appellent de l'autre à la conscience et à l'intelligence des témoins auxquels ces faits extraordinaires doivent servir de signes propres à éveiller leur foi.

Ainsi, partout les miracles sont représentés dans une connexion étroite avec la vie religieuse et morale. Dans l'épître aux Hébreux (II, 4) et dans celle aux Romains (XV, 19), aussi bien que dans la première aux Corinthiens (XII) et dans celle aux Galates (III), ils sont mis en rapport avec le Saint-Esprit qui est leur principe en même temps que le principe de la régénération, d'une vie nouvelle, sainte et bienheureuse. Bien plus, cette vie occupe la première place et la plus importante. Les miracles ne sont qu'un témoignage qui accompagne (*συνημάρτυρον*) et confirme la parole d'esprit et de vie de la prédication dont le but est le salut des âmes (Hébr. II, 3; Rom XV, 18, 19); nous le voyons surtout dans la première aux Corinthiens au sublime chapitre XIII, qui se trouve, non sans intention, entre les deux chapitres qui traitent des charismes, et dans lequel Paul élève la charité bien au-dessus des dons de l'esprit et des

miracles. Ainsi partout ces derniers apparaissent entourés d'un esprit de sainteté et placés au milieu de la vie morale et religieuse la plus pure, d'une vie qui, de tout temps et pour la conscience de tout homme, a été le type accompli de l'activité sainte, de l'amour et du dévouement.

Qu'on remarque enfin la portée du témoignage de l'épître aux Hébreux. La prédication que les miracles doivent confirmer est, d'après le verset troisième, à la fois celle du Seigneur lui-même et celle de ses témoins ou de ses disciples. C'est donc un disciple des apôtres, Marc ou Luc (car c'est ainsi qu'il faut considérer l'auteur de l'épître selon le verset troisième) qui rappelle à ses lecteurs palestiniens les nombreux et différents (περιλλοι) miracles accomplis parmi eux par Christ et ses apôtres. Nous avons par conséquent un double témoignage : 1° un premier en faveur des miracles de Jésus-Christ, c'est-à-dire une confirmation des évangiles; 2° un second en faveur des miracles de ses disciples ou des judéo-apôtres, c'est-à-dire une confirmation des Actes qui, eux aussi, mentionnent souvent les dispensations de l'esprit (Act. II, 1 sq.; IV, 31; VIII, 17; X, 44; XI, 15).

De cette manière, notre passage se rattache étroitement à celui de l'épître aux Corinthiens, à laquelle nous revenons ici, et qui, sous beaucoup de rapports, nous rappelle l'épître aux Hébreux. Nous retrouvons (2 Cor. XII, 12) les trois mêmes expressions capitales employées pour désigner les miracles, et, là aussi, l'auteur argumente contre les lecteurs en se fondant sur des événements objets d'une commune expérience. Là aussi, le fait moral de la patience est placé au-dessus des miracles. Cette dernière circonstance, c'est-à-dire Paul entouré des signes et marques extraordinaires de son apostolat, estimant la patience plus que les miracles, ne témoigne-t-elle pas, en faisant abstraction de tout le reste, d'une grandeur d'âme, d'une élévation et d'une liberté d'esprit tout aussi extraordinaires? Et pour comprendre tout ce que signifiait pour Paul la patience, ce support magnanime des souffrances, qu'on lise quelques pages plus haut (2 Cor. XI, 23 sq.), ou encore, au chapitre IV, les versets 8 et suivants. Là aussi, comme des pierres précieuses enchâssées dans de l'or pur, les miracles sont enveloppés de la vertu d'un homme qui a engagé sa vie pour sa conviction, et souffert, non pas une seule, mais mille morts au service de la charité. Où est le poète, où est le philosophe qui a combattu de la sorte pour la vérité?

Il est à remarquer plus loin que les trois désignations réunies impliquant (Hébr. II, 4) tous les miracles de Jésus et des douze apôtres, nous permettent de supposer aussi chez saint Paul un grand nombre de miracles accomplis à Corinthe. Et cela ne peut nous étonner, car, selon les Actes (ch. XVIII, 11, 18), il s'y arrêta près de deux ans. Nous avons donc là, comme Rom. XV, 18, 19, non-seulement une confirmation ou attestation générale des autres miracles que la seconde partie des Actes nous rapporte de saint Paul, mais nous constatons en même temps que

ce livre, en passant sous silence les miracles accomplis par l'Apôtre à Corinthe, ne mentionne pas un grand nombre de ses miracles. La même chose est explicitement affirmée par l'évangile de saint Jean (XX, 30; XXI, 25) au sujet des miracles de Jésus. On fera donc mieux de conclure à la riche abondance des miracles du christianisme primitif, que de reprocher aux auteurs du Nouveau Testament la manie de les multiplier dans leurs écrits.

Il importe plus encore de remarquer que Paul désigne les miracles comme signes de son apostolat. Il atteste non-seulement la réalité des siens, mais il les considère encore comme condition nécessaire de sa vocation apostolique. Il n'y voit pas uniquement des faits isolés qui sont arrivés, il est vrai, mais qui auraient pu tout aussi bien ne pas avoir lieu; mais il reconnaît dans les charismes les manifestations principales et naturelles de l'esprit accordé aux chrétiens; il reconnaît dans ses miracles les signes ou les marques inséparables de la notion d'apôtre.

Paul ne saurait se représenter un apôtre sans miracles. Ainsi, à le considérer de plus près, le passage qui nous occupe exprime la même vérité générale que Rom. XV, 18, 19, et même une vérité d'une portée plus grande encore; car nous y trouvons également un témoignage positif en faveur du fait que les autres apôtres aussi faisaient des miracles. Notre passage a donc un double rapport avec celui de l'épître aux Hébreux, et lui sert, ainsi qu'aux récits miraculeux de la première partie des Actes, de puissante confirmation.

D'après ce que nous avons vu jusqu'ici, il nous reste des récits dignes de foi de miracles opérés en Asie et en Europe au milieu des pagano-chrétiens et des judéo-chrétiens par des chrétiens ordinaires doués de charismes et par les apôtres, par les douze et par Paul. Nous avons donc avancé d'un pas en remontant de l'Eglise apostolique au cercle même des apôtres, chez lesquels nous trouvons une abondance plus grande encore de « signes, de prodiges et de miracles, » et cela chez les apôtres des Juifs comme chez l'apôtre des gentils. La conclusion tirée de ce fait en faveur de l'activité miraculeuse de Jésus aurait déjà pour elle la plus haute vraisemblance; car c'est un principe évident par lui-même que le disciple n'est pas au-dessus de son maître, ni le serviteur plus grand que son seigneur. Or, saint Paul affectionne tout particulièrement le titre de serviteur de Christ (Rom. I; Gal. I, 10), et désigne le plus souvent Christ comme son Seigneur. Mais l'épître aux Hébreux nous épargne de tirer une conclusion, en parlant des miracles du Seigneur comme de faits réels.

Déjà Paret a remarqué que les épîtres de saint Paul auraient dû rendre impossibles une production comme la *Vie de Jésus* de Strauss et bien d'autres qui s'y rattachent¹. Car que peuvent dire ceux qui, par prin-

¹ Paret : Paulus und Jesus; in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. 1858, p. 2.

cipe, nient les miracles en présence de passages comme ceux que nous avons cités? Ils ne peuvent point appliquer ici leur explication mythique, qui n'est possible que là où, entre le fait rapporté et le récit, il y a place pour la formation du mythe. Mais il s'agit ici de faits qui ont eu lieu, qui continuent d'avoir lieu, qui sont rappelés à des témoins oculaires, et qu'il eût été précisément dans l'intérêt de ces témoins de nier; Paul se présente ici comme témoin de ses propres actes. S'il en est ainsi, les adversaires des miracles sont bien obligés d'abandonner l'explication mythique pour reprendre l'explication naturaliste de l'ancien rationalisme.

Qu'ils envoient l'apôtre Paul à Heidelberg, à l'école de son homonyme plus éclairé. Paulus, en effet, considère le miracle comme provenant d'un fait naturel et d'un jugement supranaturaliste porté sur ce fait, et porté déjà par ceux qui y ont pris part; il peut dès lors parfaitement admettre des récits de miracles provenant de témoins oculaires. Nos adversaires pourraient de même nous rappeler qu'en d'autres occasions, à des époques d'exaltation religieuse, se produisent des choses étranges, des illusions étonnantes, qu'on peut d'ordinaire, en les examinant de plus près, ramener à leur cause naturelle. Ils pourraient en appeler aux miracles de l'Eglise catholique et à d'autres faits de ce genre auxquels nous n'ajoutons aucune foi. Nous leur répliquerons en nous conformant au principe énoncé plus haut, que, si la plupart des miracles catholiques ne peuvent subir la critique, il n'en est pas moins vrai qu'à toutes les époques de l'Eglise chrétienne, et même dans le monde païen, il se présente une foule de phénomènes que nous ne livrons pas sans merci à leurs négations, mais que nous leur opposons avec les paroles de Shakespeare :

Il y a plus de choses au ciel et sur la terre
Que votre science d'école ne se le figure.

Ils vous obligent beaucoup en nous rappelant sans cesse le devoir de rechercher et de critiquer avec le plus grand soin; mais la critique la plus sévère nous forcera toujours de reconnaître un bon nombre de faits extraordinaires, et cela surtout dans le domaine qui nous occupe, le domaine biblique, qui, dans les épîtres aux Corinthiens, etc., etc., nous fournit des témoignages que les adversaires mêmes reconnaissent comme authentiques. Ils nous diront peut-être : il s'est présenté certainement des faits que Paul et les premiers chrétiens ont considérés comme miraculeux; mais ils se sont trompés, et cette erreur provient de l'exaltation mystique que nous remarquons chez les chrétiens doués de charismes; entre autres du don des langues. Mais que résulte-t-il de là pour le caractère historique des apôtres et particulièrement de saint Paul? Ne faudrait-il pas le considérer comme un enthousiaste exalté, induit en erreur par les miracles d'autrui? Si, au contraire, il déclare avoir opéré lui-même des miracles, je ne sais plus si le simple prétexte qu'il s'est

trompé, suffit pour expliquer une pareille déclaration. Dans tous les cas, il serait bien difficile de constater que l'Apôtre et l'Eglise primitive se soient fait illusion au sujet d'événements qu'ils considéraient comme les manifestations de la vie chrétienne et de l'apostolat. Mais nous reprendrons cette question plus loin. Nous rappelons seulement que personne n'a mieux montré que Strauss lui-même¹ combien une pareille explication des miracles est « arbitraire, précaire et peu scientifique, » toutes les fois qu'elle veut s'occuper des détails. Il ne resterait donc pas d'autre moyen que d'imiter Knobel et Baur, et de retrancher du canon comme inauthentiques les épîtres aux Corinthiens et celles qui leur ressemblent.

3) *La conversion et les visions de saint Paul.*

Les Actes des Apôtres sont en ce moment le livre le « plus calomnié » du Nouveau Testament. On les accuse « d'altérer à dessein et à l'appui d'une tendance les réalités historiques². » Mais de même qu'un historien non prévenu et accoutumé aux difficultés dans l'emploi des sources les plus diverses ne peut se plaindre du désaccord des récits évangéliques, et sera plutôt obligé d'admirer leur conformité dans l'essentiel, malgré toutes leurs divergences, ainsi que l'image harmonieuse, riche et naturelle de la vie de Jésus que ces récits fournissent dans leur ensemble, de même aussi nous trouvons un accord semblable entre les Actes et les sources historiques parallèles.

Ce fait est d'autant plus important, que ces sources sont d'une espèce toute différente des Actes : ce sont des lettres dans lesquelles il est fait mention, occasionnellement et sans intention cachée, des événements racontés dans ce livre. Et nous posons hardiment la question : si dans l'histoire profane entre la biographie d'un grand homme, écrite par un contemporain, et les lettres laissées par ce grand homme, il règne jusque dans les moindres détails un accord aussi parfait, une relation aussi étroite qu'entre les Actes et les épîtres de saint Paul ? Ces dernières semblent porter et envelopper de leurs bras protecteurs ce livre tant contesté, ainsi que tout le contenu essentiel du Nouveau Testament. Plus haut déjà, nous avons trouvé dans 2 Cor. XII, 12 ; Rom. XV, 19, et Hébr. II, 4, une confirmation générale des Actes au sujet des miracles rapportés dans ce livre. Un exemple tout spécial de cette confirmation nous est donné dans la première aux Thessaloniens, dont l'authenticité n'est pas attaquée sérieusement jusqu'à maintenant, mais que Baur croit devoir rejeter, parce que, selon lui, le contenu principal de l'épître n'est qu'un récit détaillé de l'histoire de la conversion des Thessaloniens ra-

¹ Strauss : *Leben Jesu*. 4^e édit., p. 123 ; II, p. 41-64 sq.

² Bauer : *Paulus, der Apostel Jesu Christi*. P. 129, 143, 194, 373. Bauer : *Das Christenthum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte*. 2 édit., pp. 128, 93, sq.

contée dans les Actes¹. » Cependant, nous trouvons dans les épîtres aux Galates et aux Corinthiens un récit tout semblable de la conversion de saint Paul, racontée également dans les Actes des apôtres.

Ces remarques occasionnelles sur les Actes sont importantes pour notre but apologétique en général et se confirmeront dans le cours de nos recherches. Mais notre premier but n'est point de constater une conformité entre les Actes et les épîtres pauliniennes; nous ne voulons qu'examiner ces dernières, car il s'agit de la conscience individuelle de saint Paul et du témoignage qu'il se rend à lui-même au sujet de sa conversion et de sa vocation apostolique.

Paul, dans son épître aux Galates, combat des adversaires juifs qui attaquaient sa dignité apostolique et ne le considéraient, à ce qu'il paraît, que comme un disciple d'apôtres n'ayant à côté des judéo-apôtres ni position indépendante, ni importance véritable. Dans ce but, il relève déjà dans la suscription de l'épître (I, 1) l'origine divine de son apostolat : il est apôtre, non de la part des hommes, ni par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père, qui l'a ressuscité des morts. Or, mentionner la résurrection de Christ dans une pareille déclaration ne peut signifier autre chose que se savoir appelé à l'apostolat par ce même Christ ressuscité, que saint Paul, pour ce motif, nomme avant Dieu le Père. De cette manière s'explique tout simplement, et par le contexte immédiat, la question si diversement résolue par les exégètes : pourquoi saint Paul rappelle-t-il ici, tout d'abord et contre son habitude, la résurrection de Jésus-Christ? — Mais il traite cette question de plus près aux versets 11 et suivants, après son entrée en matière et son introduction. Il n'a point reçu son évangile comme doctrine ou tradition humaines, mais comme révélation immédiate de Jésus-Christ (v. 11, 12). Et pour le prouver, il rappelle aux Galates des événements bien connus (comp. vous avez ouï, v. 13); il leur rappelle son zèle excessif pour la loi, sa haine extrême et violente contre les communautés chrétiennes (13, 14), et la manière dont, après sa conversion et sa vocation comme apôtre des gentils, il ne fut instruit ni par les hommes qui sont chair et sang, ni par les apôtres (15).

On le voit, Paul se hâte d'arriver à son idée capitale; c'est-à-dire qu'il n'est point simple disciple d'apôtre. Son intention n'est pas de raconter l'histoire de sa conversion; il la suppose comme l'ayant sans doute racontée antérieurement aux Galates; il n'en parle pas même dans une proposition principale et ne la mentionne qu'occasionnellement (voy. : Quand il plut à Dieu, etc., v. 15, 16). Pour ce motif aussi, il ne fait aucune allusion aux circonstances extérieures de cette conversion, et n'indique que sa signification interne : elle est la révélation du Fils de Dieu *en lui*, sans laquelle la révélation extérieure seule serait restée inefficace. Mais

¹ Baur : Paulus, p. 481.

il ressort du verset 17 que cette révélation eut lieu près de Damas, selon le récit des Actes; car, pour nous exprimer avec de Wette, les paroles: « Je revins encore à Damas, » supposent que cette ville était connue comme le lieu de la conversion de saint Paul. La manière dont cette conversion s'effectua ne nous est point rapportée avec plus de détails dans l'épître aux Galates; nous pouvons néanmoins conclure du rapprochement fait entre les versets 13, 14, 15 et 16, qu'elle fut un passage subit d'une haine excessive et puissamment active contre le christianisme, à la foi en Jésus reconnu Fils de Dieu, et à la prédication de son évangile. Les versets 1 et 12 nous annoncent que cette transformation fut le résultat d'une révélation surnaturelle de Jésus-Christ. On ne peut en effet restreindre cette révélation dont il est parlé au v. 12 à l'événement près de Damas; mais Paul veut exprimer plus généralement que son évangile lui fut révélé d'une manière surnaturelle et miraculeuse, et provient directement de Jésus-Christ. L'expression peut donc désigner une série de révélations (comp. II, 2) et les désigne effectivement, comme nous le verrons plus tard; sans doute, elle implique avant tout la révélation de Damas dont il est parlé plus explicitement au v. 15-17. Cette révélation fut, dans tous les cas, un événement surnaturel, un miracle; quoique l'épître aux Galates ne nous permette pas de décider s'il consiste en une seule expérience interne, ou fut en même temps aussi une expérience extérieure. Mais revenons encore une fois au verset 1, dans lequel Paul fait provenir son apostolat de Christ ressuscité.

Ce passage relie l'épître aux Galates à deux passages de l'épître aux Corinthiens (XV, 8 et IX, 1), dans lesquels saint Paul rattache étroitement son apostolat à une apparition visible du Ressuscité, apparition dont il fut témoin avec les autres apôtres. L'expression ὡφθῆναι (XV, 8) correspondant à ἐώραξα (IX, 1) désigne naturellement chez lui comme chez les autres (v. 5-7) une apparition visible. Or il est incontestable, selon de Wette, que l'apparition dont parle saint Paul, est racontée au chapitre IX des Actes; car c'est bien à cette occasion que l'apôtre, pour relever le contraste entre lui et les autres apôtres dont la vocation fut pour ainsi dire normale, se désigne comme un avorton, exprimant par là tout ce qu'il y a de violent et d'extranaturel dans sa propre vocation. Il a été persécuteur et devint apôtre; mais il est le moindre de tous, et ne s'estime pas digne de ce nom (v. 8); comp. 1 Tim. I, 11-15. De même, dans le second passage (1 Cor. XI, 1) (dans lequel, selon le texte correct de Griesbach, Lachmann, Tischendorf, etc., les paroles: « Ne suis-je pas libre? » précèdent les paroles: « Ne suis-je pas un apôtre? ») saint Paul rattache encore étroitement son apostolat à la vision de Jésus-Christ. Une allusion plus spéciale à l'apparition lumineuse du chemin de Damas est probablement contenue dans 2 Cor. IV, 6, où l'aoriste ἐλαμψεν est sur-tout à remarquer.

Le récit que nous fait Paul de sa conversion est donc un témoignage

qui cadre parfaitement avec les récits des Actes dans lesquels nous voyons Saul, persécuteur ardent du christianisme, devenir chrétien et apôtre, grâce à une révélation surnaturelle, ou plutôt grâce à une apparition visible du Fils de Dieu ressuscité.

Mais ces remarques n'épuisent pas ses déclarations sur les révélations qui lui tombent en partage. Nous avons déjà rappelé que les paroles de l'épître aux Galates (1, 12) : « Je n'ai point reçu mon évangile d'un homme, mais d'une révélation de Jésus-Christ, » impliquent toute une série d'autres révélations; car ce n'est pas seulement au sujet de sa doctrine en général que l'apôtre en appelle à cette révélation, mais il mentionne des révélations particulières au sujet d'un grand nombre d'enseignements spéciaux. Et sous ce rapport, le VII^e chapitre de la première aux Corinthiens (chapitre qui traite du mariage) est surtout important; car Paul y distingue nettement sa propre opinion, qui du reste est celle d'un homme inspiré, des instructions qui lui ont été particulièrement données par le Seigneur (Voy. XXV, 40, comp. X, 12). S'il désigne par là et en général des jugements que Jésus prononça sur le mariage pendant sa vie terrestre (comme Matth. V, 32 et Marc X, 11 sq.), il est d'autant plus remarquable qu'au chapitre XIV de notre épître (v. 37), il appelle commandements du Seigneur des règlements ecclésiastiques qui ne peuvent être ramenés à de pareilles déclarations. Paul considère donc les instructions qu'il a reçues de Jésus glorifié, comme des paroles, des commandements du Seigneur, semblables aux paroles qu'il prononça pendant sa vie terrestre. Il donne dans le même sens le nom de mystères à des instructions dont il fait part à ses Eglises; et ce nom, dans sa langue, désigne les desseins de Dieu cachés à l'esprit naturel de l'homme, et manifestés par la révélation (qu'on compare surtout 1 Cor. II, 7 sq. et Eph. III, 3 sq.). Dans cette catégorie rentre la doctrine de la conversion finale du peuple juif (Rom. XI, 25, 26), celle de la transformation opérée à la résurrection des morts (1 Cor. XV, 51, 52), et celle de la résurrection et de l'enlèvement des vivants dont l'apôtre a été instruit « par une parole du Seigneur. » Ce sont donc en particulier, selon la nature de ces questions, des doctrines eschatologiques qui lui sont communiquées par ces révélations immédiates. Qu'on compare à ce sujet 1 Cor. XV, 3 et XI, 23, où il s'agit très probablement aussi de révélations semblables. Mais ce n'est point seulement à la doctrine et à l'ordre ecclésiastique que se rapportent ces révélations; elles conservent aussi l'activité missionnaire de saint Paul. Voyez entre autres comme, dans ses voyages racontés par Gal. II, 2 (comp. Actes XVI, 6, 7, 9), l'Esprit lui défend de prêcher en Asie Mineure et d'aller en Bithynie; comme par contre une vision l'appelle en Macédoine.

L'événement miraculeux de Damas n'est donc point isolé dans la vie de Paul; mais à cet événement se rattache un commerce immédiat et continu avec Christ, de sorte que les révélations postérieures ne ser-

virent qu'à confirmer et à développer successivement la révélation primitive. Aussi Paul raconte-t-il devant Festus et Agrippa (Actes XVI, 16) que le Seigneur lui dit lors de sa conversion : « Je te suis apparu pour t'établir ministre et témoin, tant des choses que tu as vues que de celles pour lesquelles je t'apparaîtrai encore, » lui promettant ainsi, comme s'exprime Thiersch¹ : « de fréquentes apparitions divines qui devaient lui révéler les choses dont il rendrait témoignage. » Les épîtres de l'apôtre nous offrent de nombreux exemples de l'accomplissement de cette promesse. Nous n'avons pas sans doute (comme cela ressort déjà des paroles : « après tous les autres, etc. » 2 Cor. XII, 1 sq.) à nous représenter ces révélations postérieures comme des apparitions semblables à la première; mais elles appartiennent plutôt au domaine de la vie spirituelle, à celui des visions. Et nous sommes amenés à cette opinion par le remarquable et célèbre passage, 2 Cor. XII, 1 sq., dans lequel Paul mentionne « ses visions et révélations du Seigneur, » dont nous n'avons du reste pas à faire une analyse plus complète ici. Nous rappelons simplement que les Actes aussi parlent d'une série de visions que l'apôtre eut tantôt pendant la nuit en rêve (XVI, 9; XVIII, 9; XXIII, 23), tantôt pendant la prière (IX, 11, 12, et surtout XXII, 17-21). Ainsi, sous ce rapport encore, les Actes s'accordent entièrement avec les épîtres pauliniennes.

Les douze furent non-seulement choisis et appelés à l'apostolat par le Seigneur lui-même, mais ils en furent aussi instruits et formés pour leur vocation. Saint Paul revendique le même privilège et fait reposer sur ce fondement sa dignité, son indépendance et son importance apostoliques. Le Seigneur l'a appelé personnellement près de Damas; il l'a instruit en personne par des révélations successives. C'est de lui qu'il a reçu « son évangile, » et pour ce motif, il le prêche comme parole de Dieu avec une conviction si joyeuse, une certitude si grande (1 Thess. I, 5; II, 13), qu'il ose proclamer solennellement qu'un ange du ciel, s'il prêchait un autre évangile, serait maudit (Gal. I, 8, 9). Les autres apôtres avaient été appelés et instruits par le Seigneur vivant sur la terre, Paul le fut par le Seigneur glorifié; et sur cette différence repose le caractère distinctif de son apostolat. Il est avant tous les autres l'apôtre pneumatique qui, n'ayant pas connu Christ selon la chair, ne connaît plus personne selon la chair. Pour ce motif aussi, il n'est point seulement envoyé auprès de ses frères selon la chair, mais aussi auprès des gentils; car il a brisé les barrières de la chair et de la loi, sachant que le monde entier est réconcilié avec Dieu par la mort et la résurrection de Christ (2 Cor. V, 16 sq.). Ainsi le caractère historique tout entier, et l'importance apostolique de saint Paul reposent sur les événements positifs et réels que nous venons d'examiner.

¹ Thiersch : Die Kirche im apostolischen Zeitalter, p. 117.

Que dirons-nous alors si Christ n'est point ressuscité, si Paul s'est trompé en déclarant que le ressuscité lui est apparu et se révèle continuellement à lui? Nous dirons avant tout que sa conversion est un mystère inexplicable. Une transformation si subite, si extraordinaire exige une cause toute aussi extraordinaire. La loi de la causalité suffisante, qui est une des lois fondamentales de la logique, s'oppose ici pour la première fois et avec puissance à ceux qui nient ou qui effacent le miracle. Elle développera contre eux toute sa force dans le cours de notre examen. Mais allons plus loin. On peut en appeler, dira-t-on, pour expliquer la conversion de Paul, à des exemples analogues de changements intérieurs subits et complets. — Mais ces changements eurent une cause suffisante qui nous resterait inconnue chez saint Paul, et au sujet de laquelle, ce qui est plus grave encore, il aurait été dans une erreur complète. L'illusion serait donc le fondement de tout son christianisme et de son apostolat. Cette conclusion découlant nécessairement du point de vue moderne qu'elle la révélation et le miracle, a été, comme on le sait, tirée dans toute sa rigueur et développée avec un arbitraire sans exemple par Feuerbach, dans son écrit sur l'essence du christianisme. La religion du Christ n'est pour lui qu'une illusion, grâce à laquelle l'homme place en Dieu et dans des révélations surnaturelles ce qui n'est que son essence propre, ou ce qui sort des profondeurs de son âme. Ainsi Feuerbach ne saurait plus distinguer la religion d'une idée fixe, et nous verrons plus fréquemment par la suite que nier le miracle n'est autre chose que faire reposer toute la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament sur une série d'illusions. Paul, tout d'abord, pour revenir à lui, ferait donc partie de cette foule d'enthousiastes exaltés qui se glorifient de révélations surnaturelles et divines qu'ils n'ont pas eues réellement. Des hommes de cette espèce ont souvent exercé une influence très grande sur leur entourage; ils ont pu fonder des sectes; mais ils ont disparu peu de temps après comme des feux follets, et leurs victimes périssaient dans le gouffre où ils les avaient entraînées. Chez saint Paul, au contraire, il ne s'agit plus de la conversion d'un homme ordinaire, ni des hallucinations d'un chef de secte, mais d'un homme d'une importance historique universelle et profondément enracinée dans les siècles.

Qu'on songe un instant à ses dons intellectuels, à sa dialectique puissante et savante; personne sans doute ne verra dans l'épître aux Romains l'œuvre d'un fantasque. Nous avons du reste déjà eu l'occasion de parler, dans ce qui précède, des souffrances indicibles, de la patience inébranlable de l'apôtre; et c'est bien à ces souffrances qu'il en appelle contre les accusations que nous venons d'entendre. Déjà dans sa première épître il est obligé de se défendre contre le soupçon d'exaltation enthousiaste. C'est par ces mêmes insinuations que les Thessaloniciens incrédules cherchaient à lui enlever, ainsi qu'à l'évangile, leurs compatriotes convertis. C'est encore pour obvier à ce danger que saint Paul écrit à ces derniers :

« Vous savez vous-mêmes, frères, que l'accès que nous avons eu auprès de vous n'a point été vain (οὐ μὴδὲ ἄτις λῆψις, selon l'explication d'OEcumenius); mais qu'après avoir souffert et avoir été outragé à Philippes (Act. XVI, 12 sq.) comme vous le savez, nous avons pris confiance en votre Dieu pour vous annoncer son Evangile au milieu de beaucoup de combats (Act. XVII, 5). Car notre enseignement n'est ni le fruit de l'erreur (d'un enthousiaste) ni de l'impureté, ni de la fraude; mais comme nous avons été jugés dignes de Dieu pour que l'Evangile nous fût confié, ainsi nous enseignons, cherchant à plaire non aux hommes, mais à Dieu qui éprouve nos cœurs » (1 Thess. II, 1-4). Toute la personne de saint Paul nous donne l'impression de la sobriété, d'une sainte véracité éprouvée comme de l'or pur dans le creuset de l'affliction. L'influence qu'il exerce sur les autres est conforme à ce caractère; il lui est permis de prononcer cette parole simple et sublime : « Nous nous recommandons nous-mêmes devant Dieu, auprès de toute conscience d'homme par la manifestation de la vérité » (2 Cor. IV, 2). Des millions d'hommes, qui sont loin de faire partie des plus pervertis de l'espèce, confirment depuis dix-huit siècles les paroles de l'apôtre.

Mais ce sont là des expériences intimes qui ne peuvent être démontrées à personne. Nous les voyons néanmoins approuvées dans le cœur d'un grand nombre de ceux qui, en théorie, sont opposés à notre manière de voir. — Nous parlions de l'importance historique de saint Paul, et à ce sujet nous ne croyons pas exagérer en déclarant que sur lui repose l'édifice tout entier du christianisme européen. Il est l'apôtre des gentils, et grâce à lui le christianisme s'établit dans l'empire romain, et des Romains il passa aux Germains. Saint Paul, l'héritage de la culture greco-romaine et la migration des peuples, tels sont les facteurs de la civilisation moderne. Le christianisme répandu par l'apôtre en fut l'âme, le germe tout-puissant. « Si l'on me demandait, dit Adolphe Monod¹, quel me paraît être, entre tous les hommes, le plus grand bienfaiteur de notre époque, je nommerais sans hésitation l'apôtre Paul. — Atlas spirituel, il porte à lui seul le monde païen sur ses épaules. — Saint Paul de moins : qui peut en calculer les suites immenses, dans les maximes, dans les mœurs, dans la littérature, dans l'histoire, dans tout le développement de la race humaine? »

Au seizième siècle et à l'origine des temps modernes dans le sens le plus restreint, ce fut encore l'esprit de saint Paul renaissant en Luther et dans la réformation qui se manifesta comme l'élément fondamental de ce mouvement immense tout entier. Ce fut autour de lui que se groupèrent toutes les merveilles des temps modernes; la renaissance des études classiques, l'invention de l'imprimerie et même les résultats successifs de la découverte de l'Amérique et de la route maritime dans les Indes orien-

¹ Adolphe Monod : L'apôtre Paul. Cinq discours. 1854, p. 3, 5, 14.

tales. On pourrait écrire un traité complet sur l'importance historique de l'épître aux Romains, et même de celle aux Galates. Mais une preuve particulièrement forte de la puissance de ce grand esprit nous a été fournie de nos jours par nos adversaires les plus conséquents. Tandis que l'école de Baur laisse Jésus enveloppé d'une obscurité mythique et nuageuse, Paul est pour elle la figure lumineuse à laquelle elle se rattache avec un certain enthousiasme et à laquelle elle attribue ce qu'elle a enlevé au maître de ce fidèle serviteur. Paul est pour ainsi dire considéré par elle comme le fondateur du christianisme, de la religion universelle; et en cela au moins, — c'est-à-dire que depuis Christ il n'y a pas eu d'homme d'une importance aussi grande et aussi universelle, — il faut rendre justice à cette école.

Et cet homme se serait trompé, non pas au sujet de quelque point secondaire, mais en ce qu'il déclare à chaque instant être la cause et l'origine de son activité, sur la base de sa vie chrétienne et apostolique tout entière? Nous resterait-il une cause suffisante d'une influence aussi vaste, aussi universelle? Un fleuve aussi pur et aussi puissant peut-il provenir d'une source trouble et obscure?

Si au contraire saint Paul est dans le vrai, l'idée et l'histoire de la révélation en ont beaucoup gagné. La révélation n'est plus dès lors une lumière sortie des profondeurs mystérieuses du cœur humain, ni un atouchement, un relèvement de l'esprit humain par l'esprit divin; mais il y a des phénomènes objectifs extérieurs, des actes de Dieu sur la terre, actes qui ne sont point uniques dans leur genre, et qui forment la base primitive de la révélation. De même que chez saint Paul l'apparition objective de Christ, près de Damas, précéda les révélations internes et les rendit possibles, de même aussi, pour me servir des expressions de Rothe¹, « la manifestation précède toujours l'inspiration dans la révélation, de même que la théophanie précède la prophétie, et l'apparition de Christ l'effusion du Saint-Esprit.

Ainsi compris, le témoignage de saint Paul atteint jusqu'aux origines de l'ancienne alliance; car nous trouvons chez lui l'attestation historique de toutes les formes essentielles et primordiales de la révélation. L'apparition de Jésus-Christ, dont il est témoin, donne la main aux théophanies des temps primitifs, et si ses miracles sont historiques, nous n'avons en principe plus de raison de douter des miracles de Moïse, d'Elie et d'Elisée; ses visions et ses révélations jetteront une vive lumière sur celles de ces mêmes prophètes. Nous admettrons enfin pleinement que les dernières révélations divines communiquées à l'apôtre des gentils, et sur lesquelles repose tout particulièrement l'édifice de l'Eglise, résument et confirment toutes les révélations précédentes.

¹ Rothe : Theolog. Ethik, § 537, sq. — Abhandlung über den Offenbarungsbe-griff. Studien und Kritiken, 1858.

4). *La résurrection de Jésus.*

La conversion de Paul et les relations qu'il affirme soutenir avec Jésus glorifié sont des preuves de fait pour la résurrection du Seigneur. Mais, comme on le sait, l'apôtre en parle aussi sur le terrain des principes, dans la première aux Corinthiens, chap. XV, où il s'élève contre ceux qui disent qu'il n'y a pas de résurrection des morts (v. 12). Nous trouvons ici, comme auparavant à Thessalonique, des contradictions et des contradicteurs qui ressemblent à ceux d'aujourd'hui autant que jamais frère peut ressembler à son frère. Ce sont de tels adversaires que l'apôtre combattit déjà lui-même.

Les arguments qu'il emploie dans cette lutte sont aussi serrés comme logique qu'exacts en histoire et importants en dogmatique. Il ramène avec beaucoup de simplicité et de clarté la question (v. 13) à celle de la résurrection de Jésus-Christ, qui est le commencement et la base de toutes les résurrections (v. 20 sq.). C'est à cette fin que déjà, depuis le commencement du chapitre, il s'est préparé les voies avec une sage prévoyance. Il a rappelé aux lecteurs les vérités fondamentales de l'Evangile « que, dit-il, je vous ai annoncé, que vous avez aussi reçu, dans lequel vous persévérez, et par lequel aussi vous êtes sauvés » (v. 1, 2). Ces vérités fondamentales telles qu'elles sont annoncées par lui, de même que par les autres apôtres, sont précisément la mort et la résurrection de Christ (v. 3, 4 : « Soit donc moi, soit eux, c'est ce que nous prêchons et c'est ce que vous avez cru »). Quant à la résurrection de Jésus-Christ, elle est accréditée par de nombreux témoins, pour la plupart encore vivants, auxquels Christ ressuscité est apparu, et parmi lesquels se trouvent Céphas, Jacques, les douze apôtres et Paul lui-même (v. 5-11). Après avoir ainsi constaté et rappelé ce fait comme point capital de la foi chrétienne, l'apôtre montre plus en détail la signification de la résurrection de Jésus-Christ pour la foi des chrétiens (v. 14-20) : « Si Christ n'est point ressuscité, notre prédication est donc vaine, et votre foi est vaine aussi; et il se trouve que nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous avons témoigné contre Dieu qu'il a ressuscité Christ, qu'il n'a point ressuscité si les morts ne ressuscitent pas. Car si les morts ne ressuscitent point, Christ n'est point non plus ressuscité; et si Christ n'est point ressuscité, votre foi est vaine, et vous êtes encore dans vos péchés. Ceux donc qui sont morts au Christ sont aussi perdus. Et si, dans cette vie, nous avons espéré en Christ seulement, nous sommes les plus malheureux des hommes. Mais maintenant Christ est ressuscité des morts, et il est devenu les prémices de ceux qui sont morts. »

Il faut entendre ces paroles, et il suffit de les entendre; elles possèdent une puissante force de persuasion qui, souvent déjà, s'est manifestée à leur simple lecture. Lors donc qu'on entend dire : « L'appropriation des

trésors du christianisme dépendrait-elle réellement de savoir si Christ est ressuscité au troisième jour, et devrait-on accuser de mauvaise foi ceux qui prennent la résurrection de Jésus-Christ dans un sens spirituel¹? » — Qui ne voit et ne sent pas qu'une réponse catégorique est donnée à cette question dans les paroles de l'apôtre? « Le christianisme, dit Baur, consiste essentiellement pour Paul dans les grands faits de la mort et de la résurrection de Jésus; c'est à ces faits que se rattache sa conscience chrétienne tout entière². »

Nous remarquons d'abord que Paul confirme ici de nouveau les Actes des apôtres ainsi que les Evangiles. En premier lieu, en ce qui concerne le fond même de la prédication apostolique : la mort et la résurrection de Christ. C'est ainsi que Pierre prêche à la Pentecôte (Act. II, 22 sq.), devant le peuple (III, 12 sq.), devant le grand conseil (IV, 10 sq.), devant les gentils (III, 39 sq.). C'est, avec les onze, un témoin de la résurrection de Jésus-Christ, qui sera l'homme que le Seigneur choisira comme successeur du traître (I, 22). Jésus lui-même, dans la vocation de ses disciples, a pour but de les rendre témoins de ses souffrances et de sa résurrection (Luc XXIV, 46-48). Enfin le passage 1 Cor. XV sert de confirmation essentielle aux Evangiles et aux Actes relativement aux apparitions de Christ ressuscité. Ce n'est pas ici le lieu de résoudre la difficulté, qui, à nos yeux, n'est nullement si considérable, d'accorder entre elles les différentes relations de ces apparitions; ce qui est important ici, c'est que saint Paul témoigne authentiquement de la réalité des apparitions successives de Christ après sa résurrection, faisant appel à des centaines de témoins oculaires et à sa propre expérience. Un membre même de l'école de Baur est amené, dans un écrit du reste destructif sans mesure, à l'avou suivant : « Que nous comprenions ce fait d'une manière ou d'une autre, que nous ne le comprenions nullement ou du moins jamais parfaitement, c'est un des faits les plus certains de l'histoire universelle, que Jésus le ressuscité est apparu glorifié à ses disciples³. » En outre, il faut rappeler que Paul, à côté des apparitions qu'eurent Pierre et les apôtres, et que racontent les Evangiles, en cite encore d'autres qui n'y sont point mentionnées et dont Jacques et plus de cinq cents frères furent témoins. D'où nous voyons encore que les miracles des temps primitifs du christianisme sont loin d'être tous consignés dans les écrits historiques du Nouveau Testament.

Si donc Christ n'est point ressuscité, Paul, les douze, les cinq cents frères, qui, sans doute, étaient presque la totalité de ceux qui étaient arrivés à la foi par le ministère terrestre de Jésus-Christ, se sont trompés sur un fait; et ce problème reste insoluble : comment tant d'hommes dis-

¹ Verhandlungen der schweizerischen reformirten Prediger-gesellschaft in ihrer 20ten Jahresversammlung, den 16. und 17. August 1859, in St-Gallen, p. 132, sq.

² Baur : Das Christenthum und die christliche Kirche, p. 47.

³ Volkmar : Die Religion Jesu. 1857, p. 73.

tingués ont-ils pu, en tant de circonstances diverses, s'imaginer toujours de nouveau avoir vu vivant un homme mort? Cela suppose une exaltation mystique d'un genre tout particulier. La métamorphose des onze disciples, après la mort de Jésus, reste tout aussi inexplicable. Ce n'était pas, il est vrai, un changement aussi extraordinaire que la conversion de Paul; néanmoins on peut le mettre en parallèle avec elle. Un fait qui n'est pas un miracle, qui n'est, au contraire, que trop naturel, et pour ce motif la critique négative ne l'a pas attaqué, c'est que les disciples furent abattus, ébranlés, déroutés dans leur foi au Messie après la mort de Jésus (Luc XXIV, 19-21). Et cependant, bientôt après, nous voyons en eux les plus joyeux témoins de Christ et de sa résurrection; ils regardent comme un honneur de souffrir l'opprobre et de sacrifier leur vie pour son nom (Act. V, 41; XII, 2). La loi de causalité exige une raison suffisante de ce changement : où est-elle?

Cependant tout cela est accessoire à côté de cette considération capitale, que les apôtres ne se contentent pas de témoigner le fait de la résurrection de Jésus, mais qu'ils considèrent avant tout ce fait dans son rapport avec la mort de Christ et au point de vue de l'importance que cette liaison lui donne comme objet propre et unique de leurs prédications. Les douze agissent ici comme saint Paul, et saint Paul comme les douze. Et c'est naturel, car le christianisme n'est autre chose que le fait et le message que la mort de Christ expie et efface le péché du monde, et que sa résurrection rétablit une vie spirituelle et glorieuse. Christ, crucifié et ressuscité, est le fondement de l'Eglise chrétienne. Si donc Christ n'est pas ressuscité, ce n'est pas seulement telle ou telle partie du christianisme, mais le christianisme tout entier qui perd sa raison d'existence. Et nous n'avons pas ici une représentation sensible à réduire en idée pure; mais nous avons un fait auquel s'appliquent ces paroles : « Si Christ n'est point ressuscité, notre prédication est vaine, notre foi est vaine, nous sommes encore dans nos péchés; bien plus, nous sommes de faux témoins de Dieu. »

Nous ne demandons pas encore ici : Si Christ reste dans la mort, que sera-t-il donc pour nous? — Nous demandons seulement : que sont, dans ce cas, les apôtres? Car ce qui s'applique à Paul s'applique essentiellement, comme nous venons de le voir, aux autres apôtres. Que devient alors Paul pour nous? Il faudrait répondre à cette question sans sophistique et sans phrases, consciencieusement et logiquement : lorsque Baur dit : « Ce que la résurrection est en elle-même est en dehors de la critique historique; cette critique n'a qu'à s'attacher à ceci : que la résurrection de Jésus est devenue pour la foi de ses disciples un fait de la certitude la plus entière et la plus immuable, » il relève avec justesse le point dont il s'agit principalement; mais il ne paraît pas se douter que la difficulté est loin d'être résolue de cette manière, et que c'est, au contraire, à ce point seulement qu'elle commence réellement pour lui.

Jusqu'ici nous avons exposé les points décisifs pour répondre à la question posée. Nous avons appris à connaître la source et l'essence de l'activité apostolique de saint Paul, la première dans notre troisième partie, la seconde dans la deuxième et la quatrième partie. Son activité est comme celle de Christ et de tout homme de double nature; elle consiste en paroles et en actions (Rom. XV, 18; Jean XIV, 10 sq.; Matth. IV, 23). Le tout est miraculeux chez l'apôtre : la base de son activité apostolique est la révélation de Jésus-Christ près de Damas (Gal. I, 12) et les apparitions postérieures; la parole apostolique est la prédication de la mort et de la résurrection du Sauveur; les œuvres qui l'accompagnent et la confirment sont les signes et les miracles. Le miracle n'est donc pas ici quelque chose de secondaire et d'accessoire qu'on pourrait retrancher comme certaines excroissances, ou certaines branches trop abondantes d'un arbre; il est la racine même et la sève de l'arbre. Et c'est à cause de cela même que pour nous et pour toute l'Eglise les apôtres sont les porteurs et les hérauts de la révélation divine. Ses adversaires veulent mettre de côté les miracles et parler encore de saint Paul et des apôtres? — Ils ne peuvent le faire en vérité; car notre Paul seul est le Paul historique tel qu'il s'est dépeint dans les écrits reconnus par ces mêmes adversaires. Leur Paul est une création arbitraire de leur imagination; il ressemble à Samson privé de sa chevelure pour être livré aux Philistins, il ressemble à un Louis XVI auquel on a enlevé tous les attributs essentiels du pouvoir royal, et que la logique même des choses pousse à la destitution, à l'éloignement complet. C'est ainsi qu'on fait descendre les héros et les rois des esprits au niveau du vulgaire, et à leur double préjudice; car eux-mêmes se sont crus portés et entourés par des miracles. Ils ne sont donc pas même des hommes ordinaires comme d'autres, mais des enthousiastes, des fanatiques, des visionnaires, des; je ne veux pas répéter une seconde fois l'expression énergique et frappante de l'apôtre.

Il suffit simplement de réfléchir à ces conséquences pour reconnaître que cette manière de voir tout entière est insoutenable. Mais c'est là précisément l'erreur : la faute des incrédules n'est point de penser trop, mais plutôt de penser trop peu. Ils suspendent trop tôt leurs réflexions et ne méditent pas jusqu'au bout des choses; car ils reculeraient eux-mêmes effrayés devant les conséquences qui découlent nécessairement et logiquement de leurs prémisses. On se contente le plus souvent de démolir ce qui est transmis par la tradition, et comme cette démolition s'accomplit avec un talent incontestable, il s'élève de toutes parts le préjugé qu'avec elle est apparue la grandeur spirituelle destinée à dire le dernier mot de l'énigme pour notre siècle. Quant aux affirmations qui découlent de ces négations, on n'y pense pas sérieusement; bien loin de répondre à des telles questions, c'est à peine si on les pose. Même la critique de Baur, qui précisément en ce sens aime tant le nom de positive, laisse presque intacte la question capitale : Que pensez-vous de Christ? Elle ne

considère jamais l'objet que par la face qui se présente et s'adapte à son propre point de vue, et ferme les yeux sur le reste. Pour combien de choses dans les épîtres du Nouveau Testament, dans celles qu'elle adopte et celles qu'elle rejette, cette critique n'est-elle pas aveugle? Autrement il ressortirait des premières un tableau historique tout différent, et les autres ne pourraient être déclarées inauthentiques. Mais de cette manière l'objet lui-même est remplacé par les idées préconçues sur cet objet, et ces idées ne laissent plus de place à une critique sans prévention et réellement historique. L'idéalisme avec ses constructions rationalistes, qui est la base de tout le système, se glisse jusque dans les détails les plus spéciaux et en apparence les plus éloignés de la méthode historico-critique. On fait ensuite concorder les faits tant bien que mal, et on ne médite pas, on ne veut pas méditer à fond sur tout ce qui s'ensuit lorsqu'on les écarte, pour autant du moins qu'ils sont miraculeux. C'est par suite de cette méthode que le monde privé du divin devient prosaïque et bourgeois, et tombe dans cet état que Schiller attribue à la chute des dieux de la Grèce, au lieu de le faire provenir de la négation de notre Dieu et de son oint. Bien plus, ce qui est plus déplorable encore : tout ce qui est saint devient une dérision, et nous ne sommes plus entourés que des caricatures de ce qu'il y a de plus sacré. Les hommes qui, jusqu'à présent, avaient été reconnus de siècles en siècles comme les témoins de la vérité au sens unique du mot, ces témoins dont le témoignage est scellé par le sang et par l'esprit, perdent toute créance, toute autorité ; car dans ce qu'ils relèvent sans relâche comme le point capital, ils se sont trompés. Le soleil devient un feu follet. Cependant ce n'est certainement pas ce que veulent nos adversaires. Ils ne cessent de rester attachés par leur vie intérieure à l'Église chrétienne ; ils savent que c'est à elle seule que depuis leur jeunesse ils doivent ce qu'il y a de meilleur en eux ; leur amour pour elle est encore si grand que plusieurs d'entre eux la servent volontairement et avec joie pendant toute leur vie. Le sentiment fait valoir ses droits et défend à la raison de tirer ses dernières conclusions ; chez quelques-uns qui ne sont pas les plus mauvais penseurs, il l'empêche peut-être seulement de les exprimer. *Stat pro ratione voluntas*. C'est alors que se développe le vaste champ de la sophistique et de la phrase. Il y a une sophistique du cœur, à bonnes intentions, aimable, on pourrait presque dire honorable ; mais il y en a aussi une qui est très peu aimable. Et la phrase donc ! — Je ne voudrais faire aucune allusion personnelle ; mais d'autres se sont rappelés avec moi le mot du poëte :

Où manquent les idées,

Un mot souvent se place au moment opportun.

et le *lucus a non lucendo* en entendant ou en lisant cette déclaration : « Si l'on nous demande pourquoi nous ne disons pas franchement que ces légendes ne pas sont historiques, — nous répondrons, Messieurs, que nous sommes trop

modestes pour cela; car les recherches sur le fait qui forme la base de ces légendes, ne sont pas encore terminées¹. » Ainsi, chose curieuse, on trouve aussi une théologie du cœur dans ce parti qui, des hauteurs de l'idée pure, jetait un regard si dédaigneux sur la théologie « pectorale. » La différence est seulement celle-ci : chez eux la raison cesse là où commence le sentiment; tandis que chez nous les deux sont d'accord. Cela vient encore de ce que chez eux l'ordre des principes vitaux de l'homme est renversé. Ils placent au premier rang la pensée spéculative comme essence même de l'homme, avec cet intellectualisme exclusif si souvent blâmé! Mais le cœur et la conscience ne se laissent point bannir complètement, et font, après coup, valoir leurs droits en mettant un frein à une logique par trop rigoureuse, avant qu'elle n'arrive à son dernier résultat. Nous avons au contraire, et depuis Schleiermacher, réappris à faire précéder sur notre terrain aussi la théorie par l'expérience, et à placer au premier rang la connaissance immédiatement acquise par la vie du cœur et de la conscience (Rom. X, 10; 2 Cor. IV, 2); de manière que la science procède de la foi et la théorie de l'expérience. La vraie théorie de la connaissance du monde sensible repose sur ce principe : *sensus præcedit intellectum*, et celle de la connaissance du monde spirituel sur le principe analogue : *fides præcedit intellectum*. « La science du monde, dit Alexandre de Humboldt, commence par la généralisation de ce qui est particulier, par la connaissance des conditions dans lesquelles les changements physiques se reproduisent et se ressemblent. Le désir de comprendre le plan du monde a conduit à la considération raisonnée de ce que l'expérience nous présente; mais non à un système cosmologique par la spéculation pure et le développement général de la pensée, ni à une théorie absolue d'unité indépendante de l'expérience². » Ce que le grand naturaliste pose ici en principe pour la science du monde, est précisément ce que nous prétendons appliquer, *mutatis mutandis*, à la science de Dieu et des choses divines. Nous sommes assurés qu'en adoptant cette méthode, nous nuisons à la science tout aussi peu que Humboldt; au contraire, comme lui, nous agissons dans son intérêt véritable et bien entendu. En même temps nous acquérons par là une vue d'ensemble systématique dans laquelle la vie et la science, la foi et la raison sont en harmonie; tandis que chez nos adversaires il subsistera entre l'intelligence et le cœur une éternelle discorde que Schleiermacher même n'a pas désarmée. Car s'il a su rompre les liens de l'intellectualisme sur le terrain de la psychologie et de la connaissance théorique, il n'a pas su dans le domaine métaphysique se dégager du panthéisme. Nos adversaires ne pourront progresser véritablement qu'avec une révision complète de leurs idées premières, de la métaphysique et de la théorie de la connaissance qui font la base de tout leur système.

¹ Verhandlungen der schweizerischen Prediger-gesellschaft, p. 433.

² *Cosmos*, III, 1, p. 40.

Nos adversaires, avons-nous dit, ne tirent pas les dernières conséquences de leurs prémisses ; nous disons maintenant en renversant notre proposition : ils ne remontent pas aux premiers principes. Les miracles, comme nous l'avons fait observer, sont les manifestations créatrices de Dieu au commencement d'une période nouvelle, et tout début d'une période réellement nouvelle est un miracle, un acte surnaturel de Dieu. Lorsque, par une méthode dont on n'ose avouer les véritables conséquences, on a mis de côté l'histoire primitive réelle du christianisme attestée par des sources généralement reconnues, il reste à examiner très sérieusement cette question : Comment faut-il expliquer la naissance de l'Eglise chrétienne ; cette apparition à la fois si grandiose et si caractéristique, si différente des autres faits historiques ? Quelle est l'origine de cette Eglise, qui, incontestablement, est si riche en forces et en expériences mystérieuses, en œuvres de charité qui ne peuvent être produites par rien d'autre, en bénédictions puissantes pour les individus et pour les peuples ; de cette Eglise qui, même aujourd'hui, dans ses formes les plus diverses et relativement les plus opposées, exerce une influence immense sur plusieurs millions d'hommes, et précisément sur les plus cultivés ? Que de choses sont contenues dans ce fait en apparence extérieur, mais qui, en réalité, place toute l'histoire sous la direction du Nazaréen : à savoir, que nous comptons nos siècles à partir de la naissance de Jésus-Christ ! Et d'où vient que, encore au dix-neuvième siècle, chez le peuple qui donne le ton aux autres, le mode chrétien de compter les années, abolí pendant quelque temps, fut rétabli ? Nous touchons de nouveau ici à la loi de causalité. Le plus grand effet doit avoir la plus grande cause, et un effet surnaturel doit avoir une cause surnaturelle. La résurrection de Christ et la nouvelle création qui commence avec elle : voilà une raison suffisante. Mais celui-ci qui, à ces questions, répond par quelque vaporeuse image, ou par une place vide dans l'histoire universelle, celui-là ne satisfait pas aux exigences de la science et de la pensée rigoureuse. Il y a, il est vrai, assez de cas où la science est forcée de se contenter d'un *non liquet* ; mais il en est tout autrement lorsque la solution de problèmes historiques est donnée dans des sources universellement reconnues. Ne donner ici aucune réponse, parce qu'on sacrifie les faits aux théories, c'est agir à peu près de même que celui qui tient les yeux fermés en plein jour, pour pouvoir dire qu'il fait nuit et qu'on n'y voit plus rien. Si de pareils procédés se nomment scientifiques par excellence, donnant ainsi à entendre que d'autres points de vue ne méritent pas ce nom, un avenir qui commence à poindre dès maintenant en jugera autrement. Il se rappellera que la première loi de la science est la pensée conséquente et conforme aux principes, et il donnera à la tendance qui seule aujourd'hui réclame le nom de scientifique, une tout autre place.

La résurrection de Jésus-Christ est un fait. Elle est le point fixe duquel partira sans cesse toute apologie du christianisme. Car c'est là que le

fait intérieur se rattache au fait extérieur, que se relie l'idéal et le positif, le dogme et l'histoire, que, d'une manière vivante, organique, indissoluble, la religion et la morale s'unissent à la métaphysique. Christ ressuscité est, en effet, l'homme arrivé réellement à son idéal primitif; dans le Christ spirituel et glorifié, l'humanité réelle et l'humanité idéale se confondent d'une manière absolue. C'est pour cela qu'il est le joyau précieux de notre race, le garant qui assure à l'humanité la réalisation de son idée, la lumière du monde sans laquelle celui-ci reste soumis à la sombre puissance du péché et de la mort (1 Cor. XV, 17, 18). Avec lui, on enlève à l'humanité sa couronne; ou serait-il peut-être plus conforme à la dignité humaine que nous restions dans la mort?

Le Seigneur ressuscité est l'Esprit, l'Esprit vivifiant (2 Cor. III, 17; 1 Cor. XV, 45). Il a donné son esprit à ses disciples, et, présent dans l'Église depuis la première Pentecôte, celui-ci est descendu aussi sur nous. Le Christ ressuscité, l'Église et la nouvelle naissance sont entre eux dans une connexion aussi étroite que le principe de l'Esprit, la communauté de l'Esprit et la vie de l'Esprit, ou que la source, la fontaine et l'eau vivifiante et salutaire. Ainsi, entre Jésus ressuscité et nous, il n'y a pas seulement le lien extérieur d'une tradition qui se transmet de génération en génération; mais ce lien est encore appuyé sur une communion intime, spirituelle, idéale, au sens le plus élevé du mot, communion rendue possible précisément et uniquement parce que Christ est le Ressuscité, l'Esprit lui-même. L'essence de l'Esprit est d'être une lumière qui rend témoignage d'elle-même, et qui, par sa simple et lumineuse présence, prouve qu'elle est la vérité (2 Cor. IV, 6; comp. 1 Jean V, 6). L'Esprit est l'union du positif ou du réel avec l'idéal, et c'est ainsi que le réel, puisqu'il est en même temps l'idéal, n'enfante pas l'asservissement et la limite, mais l'affranchissement et la délivrance. Ici s'applique ce que l'Apôtre ajoute 2 Cor. III, 17 : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » Il fait de même dépendre la liberté de la vue du Seigneur ressuscité (1 Cor. IX, 1).

Voilà pourquoi nous avons dit que l'apologétique devra toujours partir de la résurrection de Jésus-Christ. En effet, tout travail apologétique ou philosophico-théologique a pour but de reconnaître que le fait donné est pour ainsi dire transparent et illuminé par l'idée divine, que le positif est en même temps l'idéal, que le réel véritable (c'est-à-dire le réalisé par Dieu) est en même temps rationnel; afin que cet ensemble perde pour votre esprit son caractère extérieur et étranger. En comprenant ainsi le problème, nous sommes d'accord avec nos adversaires; seulement nous voulons le résoudre sur le terrain de la réalité et de l'esprit, et non par la voie idéaliste et spiritualiste, car l'expérience montre que l'idéalisme revient sans cesse au matérialisme.

¹ Rothe : Theolog. Ethik, I, p. 13.

Nous allons encore indiquer brièvement les conséquences les plus importantes qui découlent du fait de la résurrection. D'abord, pour la personne et la vie de Jésus lui-même. Il est par là manifesté historiquement comme le miracle en personne, et nous trouverons naturel qu'à côté de cette fin miraculeuse se place en parallèle un commencement miraculeux (1 Cor. XV, 47; comp. Gal. IV, 4), et qu'entre un tel commencement et une telle fin, il y ait toute une série de miracles. La résurrection de Jésus-Christ est le miracle par excellence, qui relie et soutient les autres manifestations de sa puissance racontées dans les évangiles, ainsi que les miracles accomplis en son nom (Hébr. II, 4; Rom. XV, 18, 19; 2 Cor. XII, 12) et cités dans les Actes des apôtres (V. surtout III, 6, 15 ss). En un mot, par la résurrection, Jésus-Christ est déclaré Fils de Dieu avec puissance, selon l'esprit de sainteté, par son triomphe complet sur le monde et l'ouïe reçue de Dieu. Par là-même, en remontant plus haut, l'existence d'un Dieu vivant et vivifiant est naturellement prouvée. Jésus et Paul font tous deux provenir la négation de la résurrection de ce que quelques-uns sont sans connaissance de Dieu (1 Cor. XV, 34; Matth. XXII, 29).

En second lieu, cette résurrection est la base d'une nouvelle vie pour toute l'humanité et pour le monde entier; la base éthique et métaphysique, corporelle et spirituelle d'un renouvellement réel du monde. Le panthéisme est brisé par elle en ce sens que l'histoire universelle n'est pas seulement un progrès indéfini dans les conditions actuelles de l'existence, mais encore une transformation successive du monde par des actes divins, transformation par laquelle le mal est réellement vaincu, et grâce à laquelle le bien arrive à une victoire complète dans un monde nouveau et glorieux. Il est prouvé, pour parler avec Rothe, que « le christianisme, et précisément le christianisme primitif avec son surnaturel rigoureusement compris, est quelque chose de plus qu'une simple religion, fût-ce même la plus parfaite et la plus absolue. Le christianisme est une vie et une existence entière, toute nouvelle pour l'homme, toute une nouvelle histoire de notre espèce, même toute une nouvelle période dans le cours de la création. Le Sauveur n'est ni un clerc, ni un pasteur, mais un roi et un souverain sacrificateur. » C'est là précisément ce que Paul lui-même fait ressortir de la résurrection de Jésus-Christ dans le passage capital de la première aux Corinthiens XV, 20 sq., 45 sq.

Mais de même que l'accomplissement de toutes choses est dévoilé en partie par la résurrection de Christ, de même, si nous remontons en arrière, elle remet en lumière leur commencement. Ce n'est pas sans dessein que l'Apôtre, dans notre chapitre et aux passages cités, place en face l'un de l'autre Adam et Christ. Puisque la mort est abolie, elle est manifestée comme quelque chose qui ne doit point être, comme quelque chose qui n'est ni primordial ni nécessaire; l'homme ne peut être sorti des mains de Dieu avec le germe de la mort dans le cœur. C'est pourquoi

saint Paul dit cette parole significative (vers. 21) : « Par un homme, la mort, et par un homme, la résurrection des morts. » La mort est ainsi désignée comme le salaire du péché (Rom. V, 12; VI, 23); la résurrection du second Adam nous rappelle l'état primitif du premier dans le paradis; l'image de Dieu restaurée dans sa perfection nous rappelle son image primitive en nous (2 Cor. IV, 4; Genèse I, 27); la noblesse divine et primitive de notre espèce est sauvée. Et c'est ainsi que la promesse d'un triomphe sur la mort, donnée entre le premier et le second Adam par les types et les prophéties de l'ancienne alliance, a eu sa confirmation dans son accomplissement. Ainsi, par exemple, l'annonce que la semence de la femme écrasera la tête au serpent (Genèse III, 15); la promesse du chemin de la vie, par lequel le Saint de Dieu, vainqueur du tombeau et du royaume de la mort, arrive à la plénitude de la joie et au bonheur éternel à la droite de Dieu (ps. XVI, 10, 11); la promesse que la mort sera engloutie pour toujours (Es. XXV, 18); et cette autre, que le serviteur de Jéhova, après que son âme aura souffert le sacrifice, vivra longtemps et mènera à bonne fin l'œuvre de Dieu dans le monde (Es. LIV, 10).

La prophétie est donc confirmée par son accomplissement, l'Ancien Testament par le Nouveau; car ce n'est pas en vain que saint Paul fait consister l'essence de la prédication évangélique dans le fait : « que Christ est mort pour nos péchés *selon les Ecritures*, et que, *selon les Ecritures*, il a été enseveli et est ressuscité le troisième jour » (1 Cor. XV, 3, 4).

Traduction par A. WABNITZ.

L'INDIVIDUALISME PHILOSOPHIQUE

LES THÉORIES SUR L'ÂME HUMAINE.

FIN DU PREMIER ARTICLE¹.

Il est incontestable, dit le matérialiste, que, pendant tout le cours de l'existence, le corps et l'âme se montrent à nous comme une unité indivisible. L'âme ne se présente jamais sans le corps; elle a toujours besoin de cet organe; elle est même sous sa dépendance : certaines dispositions de l'organisme agissent d'une façon irrésistible sur l'esprit. Le corps, au contraire, possède une existence à lui, à divers égards indépendante du concours de l'âme. A-t-il besoin d'elle pour digérer, respirer et accomplir une foule d'autres fonctions? La balance penche donc en faveur du corps; l'essence de l'homme ne saurait résider dans l'âme, dont les fonctions ne s'étendent pas plus loin que l'activité consciente : cette essence a son siège dans l'organisme. Le phénomène de la conscience, l'âme, n'est qu'une des activités du corps, savoir l'activité vitale arrivée à son plus haut période, l'activité sensible de l'ordre le plus relevé. A quoi bon recourir à un être spécial pour accomplir cette fonction de l'organisme qu'on appelle penser? L'unité incontestable de l'homme ne peut être expliquée que par un principe un. L'unité de la conscience est le fidèle reflet de l'unité de l'organisme. Voilà pourquoi l'intelligence est atteinte, quand le corps est frappé dans ses parties les plus nobles, le cerveau, par exemple. Rien d'étonnant en tout ceci, puisque le cerveau est l'organe de l'âme, c'est-à-dire cette portion de l'organisme qui produit l'âme. La conscience n'est purement et simplement que la résultante des sensations plus ou moins vives du cerveau; et comme il est le lieu où viennent retentir toutes les sensations, tant extérieures qu'intérieures, la conscience *de soi* n'est à

¹ Voir le *Bulletin théologique* d'avril 1866.

son tour que l'impression, très vive et très complète, que le cerveau obtient de sa propre unité.

Le moi ne serait donc, d'après le matérialisme, qu'une sensation. La chose ne se comprendrait que s'il s'agissait ici uniquement du monde extérieur; on pourrait à la rigueur admettre que la somme des objets extérieurs affectant l'homme produisit une pareille impression d'ensemble. Mais il y a plus que cela : le moi ne se sent pas seulement comme sensation des objets extérieurs; si on peut ainsi dire, il se perçoit comme *sensation de lui-même*, il a conscience de lui-même et non pas seulement des objets extérieurs. Comment rendre compte de ce fait, d'ailleurs incontesté? On peut concéder au matérialisme que tout l'organisme du cerveau est comme une espèce d'œil tourné vers le monde et dans lequel viennent se mirer les objets extérieurs. Mais comment ce miroir en vient-il à se *dédoubler*? Comment peut-il arriver à se réfléchir lui-même, en d'autres termes, à avoir la conscience de lui-même, à se *poser en dehors de lui-même* pour recevoir ensuite son propre reflet? On a beau faire : un simple miroir n'arrivera jamais à se voir lui-même; et c'est pourtant là ce que fait l'homme, quand il obtient la conscience de soi. Par conséquent ce phénomène psychologique incontestable ne saurait être le produit des simples fonctions du cerveau comparé à un miroir dans lequel le monde vient se mirer. Il reste toujours à expliquer comment cette glace peut arriver à se refléter *elle-même*.

Examinons l'autre hypothèse qui voit dans l'âme la résultante du mélange des molécules chimiques renfermées dans l'organisme. Nous retrouvons ici l'antique théorie des atomistes. Les molécules les plus élémentaires entreraient en contact, et par leurs combinaisons diverses, réglées par certaines lois, elles créeraient d'abord un organisme, un corps. Puis celui-ci, à son tour, produirait, comme son plus beau fruit, la conscience de soi, l'âme. On s'est même hasardé à désigner les corps chimiques qui rendraient le cerveau propre à sécréter cette résultante exquise de tout le corps. Généralement on s'accorde à faire jouer en tout cela un grand rôle au phosphore : plus on en aurait dans l'encéphale et plus on serait intelligent ¹.

Ici l'école matérialiste se divise en deux branches, d'après l'une tout cela s'accomplirait exclusivement par le jeu des molécules soumises aux lois de la mécanique. L'homme ne serait qu'une machine et l'intelligence son plus beau produit ². C'était là la théorie que soutenait Descartes, du moins quant au corps humain. — La cause ne peut nullement rendre compte de l'effet. Qu'est-ce qu'un organisme vivant? Une *unité*, sans contredit; et cependant il devrait être la résultante de tout ce qui lui est

¹ Cette théorie, qui veut que le cerveau sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile, a été professée par M. Charles Vogt, de Genève, dans les écrits suivants : *Tableaux de la vie animale*; *Lettres physiologiques*; *Leçons sur l'homme, sa place dans la création et dans l'histoire de la terre*.

² C'est l'opinion maintenue par M. Vogt dans ses *Tableaux de la vie animale*.

contraire, de ce qu'il y a de moins un, savoir : d'une agrégation, d'une simple juxtaposition de molécules *multiples* et sans vie?

Aussi quelques matérialistes ont-ils senti le besoin de trouver un *lien* pour rattacher les atomes les uns aux autres. Avouant l'insuffisance de la mécanique, ils se sont adressés à la chimie. L'attraction chimique rendrait compte de tout; l'homme serait simplement, non plus une machine, mais une cornue qui marche. — A cela, il faut répondre que l'unité chimique est fort différente de celle de la vie. L'unité qui procède de la combinaison des éléments divers en chimie est un produit *mort*, un précipité qui ne se montre que quand le procès, l'agitation, le travail de pénétration réciproque, *la vie chimique*, si on peut ainsi dire, a déjà pris fin. La vie, au contraire, la vie organique, est un procès, un développement qui va se continuant, se prolongeant et qui trouve en lui-même le moyen de se prolonger. C'est une unité au point de départ qui continue à s'affirmer et qui persiste dans un développement incessant. Il y a ici plus que simple mélange chimique et affinité moléculaire. « En raison de l'unité de la vie, dit M. Bouillier, du *consensus* de toutes les parties; en raison de l'antériorité nécessaire à la cause qui forme les organes sur les organes eux-mêmes, il y a nécessité de faire de la vie un principe unique et un principe distinct des organes¹. »

Un fait physiologique incontestable vient également renverser cette théorie qui prétend tout expliquer par les affinités chimiques. Quelle est la nature de ces molécules dont la combinaison et le jeu doivent rendre compte de tout? Elles changent sans cesse; elles sont tout ce qu'il y a de moins persistant dans le corps; elles entrent incessamment dans le cours de la vie physique pour en être ensuite rejetées. « Un changement continu s'opère dans la composition intérieure des corps organisés, non pas seulement de loin en loin, mais à chaque jour, à chaque instant. Les molécules qui les composent, suivant une énergique expression de Bossuet, sont éternellement dans le commerce, comme si la nature en avait besoin pour d'autres formes et les demandait pour d'autres ouvrages². » Peut-on concevoir rien de plus contraire à l'unité psychologique incontestable et à sa permanence? Ces molécules, sans cesse en mouvement, ont donc besoin d'un lien qui leur donne à elles-mêmes une unité, d'un lien organisateur qui par conséquent ne saurait être lui-même matériel. Vouloir faire procéder l'unité des molécules physiques, dit Fichte, ne serait pas plus heureux que faire provenir l'harmonie d'un beau morceau de musique de la rencontre des divers instruments et non de la pensée une de l'artiste. Sans doute, pour être entendue, pour devenir sensible, la pensée de l'artiste a besoin des instruments; mais ceux-ci, *abandonnés à eux-mêmes*, nous donneraient une cacophonie, un vrai charivari. Qu'est-ce

¹ *Du principe vital*, p. 41.

² *Ibidem*, p. 46.

qui prouve que la simple combinaison chimique des molécules fût en état de donner, dans le monde psychologique, des résultats d'un ordre plus relevé?

Il y a plus. Non-seulement ces molécules, à elles seules, ne constituent pas d'unité, mais elles changent sans cesse. Il est établi, comme nous l'avons vu, que le corps se renouvelle périodiquement, si bien qu'il ne renferme plus, au bout d'un certain temps, la moindre parcelle des éléments chimiques qui l'ont constitué pendant plusieurs années. Si donc la combinaison moléculaire était la vraie base de la vie, il s'ensuivrait que l'unité organique du corps, et par conséquent la conscience, aurait dû également changer; la personne n'aurait pas pu garder le sentiment de son identité au milieu de ce flux continu de molécules. Il importe de remarquer encore que les parties constitutives du cerveau se renouvellent aussi journellement. Il faudrait donc que le moi, s'il n'était comme le veulent les matérialistes, que l'unité résultant de l'ensemble des fonctions du cerveau, se renouvelât aussi avec l'organe qui le produit et devînt constamment un autre. Si la conscience psychologique n'était que l'activité organique de l'encéphale, il faudrait que le renouvellement matériel de celle-ci engendrât une conscience nouvelle, une personnalité entièrement différente. On ne comprendrait alors ni l'unité et l'identité du moi, ni les phénomènes de la mémoire et de la réminiscence, puisque la base sur laquelle seule ils pourraient reposer irait changeant sans cesse. L'hypothèse matérialiste ne se trouve pas seulement réfutée par les raisonnements, elle vient se briser contre un fait qui s'impose à tous : la persistance de la personnalité humaine qui se sent identique pendant tout le cours de la vie.

Si nous en croyons M. Bouillier, ce mécanisme et ce chimisme n'auraient plus de représentants aujourd'hui dans la patrie de Descartes, qui peut être considéré comme leur père. Les hommes les plus disposés à exagérer la part des phénomènes physico-chimiques dans l'organisation n'osent aller jusqu'à prétendre tout expliquer par leur moyen. Ce n'est pas à dire qu'ils reconnaissent en théorie un principe spirituel, une âme; mais ils font une place à part pour la vie, qui est ainsi distinguée des simples faits mécaniques et chimiques.

Ces deux branches de l'école matérialiste tombent dans la même confusion. Elles prennent l'effet pour la cause; elles tiennent ce mélange harmonique des molécules chimiques qui nous donne le corps, ce *produit* de la vie, pour la *cause* même de la vie. C'est justement le contraire qu'il faudrait dire. Aucun des éléments chimiques n'est capable, à lui seul, de produire l'unité harmonique dont nous sommes témoins; sans cela, il n'aurait nul besoin de se combiner avec d'autres. Mais la simple aggrégation des éléments divers suffirait-elle peut-être pour tout expliquer? Il n'y paraît pas, car ce qui ne se rencontre dans aucun des éléments à additionner et à combiner, ne saurait non plus se trouver dans la somme. Le

fait nouveau, l'unité organique, admise par tous, demeure ainsi inexplicable au point de vue du matérialisme ¹.

II. — PANTHÉISME.

Le panthéisme est encore plus impuissant que le spiritualisme cartésien et le matérialisme, lorsqu'il s'agit de rendre compte des faits psychologiques les mieux constatés. La chose se comprend sans peine : en niant la réalité, la substantialité de l'individu, pour ne voir en lui que l'apparition momentanée d'un grand esprit général, il se prive de toute base pouvant expliquer le moi. D'après Spinoza, Dieu a bien une idée de l'âme humaine, — car la pensée divine est tenue d'avoir une représentation de tout ce qui se passe en la divinité ; — mais l'homme, lui, n'a jamais une idée de lui-même ; il ne peut pas arriver à la conscience de soi. De sorte que le fait le moins contestable, ce dédoublement au moyen duquel nous arrivons à nous prendre nous-mêmes pour objets de contemplation et à obtenir ainsi la conscience du moi, est inexplicable au point de vue du panthéisme. Au fond, voici, pour ce qui tient à la psychologie, le dernier mot de cette philosophie : Dieu, qui est dans l'univers la seule réalité et l'unique substance, est aussi le seul sujet, l'unique moi dans tous les individus. Mais ici une difficulté se présente : comment se fait-il que nous ne nous doutions pas le moins du monde de notre unité, de notre identité avec cette substance éternelle dont nous ne serions que les fulgurations, des espèces d'ombres chinoises ? C'est tellement peu le cas, que le sentiment de l'individualité et de l'opposition s'accuse fortement en l'homme, là même où il semblerait devoir, sinon disparaître, du moins incliner vers l'union et l'harmonie. Ainsi, dans le domaine moral, l'homme, en penchant sans cesse vers l'égoïsme, affirme, autant qu'il est en lui, qu'il se tient bien pour une substance, pour une réalité, et non pour une vaine ombre. Que, si en présence de tels faits, la théorie de Spinoza prétend encore se maintenir, elle tombe sous le coup de la plaisanterie de Bayle. A ce compte-là, disait le sceptique, ce serait Dieu qui se ferait la guerre à lui-même, travesti en Turc et en Autrichien. Et, pour en revenir à notre exemple, c'est lui qui affirmerait, en morale, l'égoïsme individuel pour se donner le plaisir de le combattre et de le vaincre.

Hegel a lui-même signalé tout ce qu'il y a de vide dans la conception de Spinoza. Est-ce à dire qu'il ait réussi, de son côté, à nous tirer du royaume des ombres et de la fantasmagorie pour nous faire prendre pied sur le terrain ferme des réalités psychologiques ?

¹ Cette théorie atomistique, qui érige la multiplicité en principe de l'univers, a été particulièrement professée par le Dr Büchner, *privat. docent.*, à Tubingue, dont le livre : *Force et matière*, a été traduit en français.

On peut dire qu'il n'a jamais abordé les problèmes de ce genre avec le degré suffisant de liberté d'esprit pour les résoudre. Son siège est fait quand il arrive à la psychologie. Il a déjà sa théorie bien arrêtée sur les rapports du général et du particulier, de l'infini et du fini. Le fini, l'individuel, pour Hegel, non plus, n'est qu'une ombre, une apparence dépourvue de toute réalité et substantialité. Les expressions ont changé, mais, au fond, on voit reparaître la conception générale de Spinoza. C'est pourquoi une seule question se pose ici : les faits psychologiques, qui s'imposent à nous, confirment-ils, je ne dis pas cette subordination, mais cette abdication, cette annihilation du particulier devant le général ? L'individualité humaine est spécialement propre à servir en ces matières de point de comparaison, car, de toutes les choses finies, c'est elle que nous connaissons le mieux, et nulle part l'individualisme ne s'accuse plus fortement que dans l'homme. Supposons donc que notre individualité ne soit qu'une ombre, une vaine apparence, une illusion, il faudrait encore expliquer pourquoi nous en sommes tous les dupes. Si notre vraie essence, notre substantialité est dans le général, d'où vient que notre conscience n'accuse jamais ce fait, mais son contraire ? Comment se fait-il que tous nous tenions nos connaissances, nos sentiments, nos volitions pour des actes individuels, et que tout concoure ainsi à rendre témoignage, de la façon la plus variée et la plus énergique, à la réalité de notre individualité ? Il serait vraiment étrange que de pures ombres, de simples reflets persistassent toujours à s'affirmer, à se prendre au sérieux, comme autant d'unités existant pour elles-mêmes, sans jamais remonter vers la lumière, vers le flambeau qui doit être leur vraie essence, comme l'eau du lac est l'essence de la vague, qui, elle du moins, n'a jamais de ces fantaisies individualistes. Accordons pour un moment que le panthéisme puisse avoir raison ; en tout cas, les apparences psychologiques déposent contre lui. Si donc il veut faire admettre son hypothèse, il doit l'appuyer sur des preuves positives qui rendent mieux compte des faits que la théorie individualiste, qui cite, en sa faveur, le témoignage du sens intime et de la vie entière.

Or, ces preuves positives, reposant sur des faits psychologiques, échappent à tous. Hegel ne les a pas plus fournies que Spinoza et les autres panthéistes. Arrivé aux phénomènes de l'âme humaine, il en rend compte, tant bien que mal, en leur appliquant sa formule métaphysique, qui veut que le général soit la seule substantialité et l'individuel, l'apparence, mais nulle part il n'interroge impartialement le moi humain, pour voir s'il peut, lui, accepter cette abdication. Aussi son hypothèse métaphysique éclate-t-elle en pièces dès qu'il veut en faire l'application à la psychologie. Il aborde celle-ci avec l'idée préconçue que l'esprit, pris en lui-même, est quelque chose de général, une essence dépourvue de toute individualité ; hors d'état de dire moi. — Mais, permettez, c'est justement le contraire qui a lieu en psychologie ; l'esprit

s'y montre bien à nous comme un être conscient, individuel, s'affirmant et disant *moi*. Pure illusion ! dites-vous. Soit. Mais du moins rendez-nous-en compte, expliquez-nous comment il se fait que nous y succombions tous. Votre impuissance à rendre compte de cette prétendue illusion générale et inévitable n'indique-t-elle pas que la question doit être prise par un autre bout, que le centre de gravité doit être changé ? Ne permettons pas à des théories préconçues de nous fermer les yeux : il est de fait qu'empiriquement, dans le monde concret, l'esprit nous apparaît comme *individuel* ; c'est là ce qui nous permet d'en faire un objet d'étude et d'expérience, de le saisir, si on peut ainsi dire de lui mettre la main dessus. Il n'y a dans le monde rien de plus fermement établi que ce fait-là ; toutes les spéculations sur les rapports du particulier et du général ne réussiront jamais à l'ébranler. Partant de ce point ferme, qui nous est fourni par l'expérience, nous pouvons maintenant aller plus loin. Il nous est permis de voir quels sont dans ces *divers* esprits individuels les traits généraux, communs, qui, sans contredit, impliquent une unité encore voilée, un air de famille, un esprit général. Rien de plus légitime que de chercher à dégager cette unité générale de toutes les individualités, de saisir cet esprit de l'humanité ; mais remarquez bien que vous ne pourrez jamais le faire en sacrifiant l'individualité consciente, car celle-ci est le point ferme, la base qui vous est imposée par l'expérience. Toutes les déterminations sur l'esprit général ne peuvent avoir qu'un unique résultat, la confirmation des diverses individualités conscientes.

Voilà la marche indiquée par une méthode qui, partant des faits les plus clairs et les mieux établis, s'astreint à toujours les respecter. Les résultats auxquels on aboutit en la suivant ont le double avantage de commander l'assentiment de la raison, de la logique, et de trouver l'écho le plus spontané et le plus franc dans toute conscience. Il n'est pas d'homme, quelque peu dégagé de préoccupations systématiques, qui ne déclare spontanément qu'il se regarde comme une individualité consciente et bien réelle. Combien est différent le langage que Hegel voudrait nous faire tenir ! qu'il est bizarre et contre nature ! Tu t'imagines, nous dit-il, que tu es quelque chose ; tu penses qu'il y a en toi comme un foyer de tout ton être ? Pure illusion ! tu n'es qu'une ombre, moins substantielle encore que celles qui hantent les bords du Styx ; c'est un certain être général qui vit en toi, et que tu ne connais pas ; ce que tu tiens pour ton individualité n'est qu'un nuage ; c'est un autre qui dit *je* et *moi* en toi ; et, ce même rôle, il le joue chez tous les autres hommes ; si le moi diffère d'un individu à l'autre et d'accent et d'allure, cela tient à ce que cet esprit unique est un ventriloque consommé ; il se plaît, vrai Protée, à se diversifier, à entrer en lutte avec lui-même, en faisant varier, combattre entre elles ces diverses personnalités apparentes, qui, au fond, ne sont rien d'autre que lui.

On conviendra que, si telle est la réalité, les précautions les plus mi-

nutieuses ont été prises pour que nous ne puissions pas la soupçonner. Et, même lorsque les panthéistes viennent nous annoncer cette grande découverte, ils ne peuvent réussir à nous arracher notre assentiment. Ecoutez plutôt une dernière assertion de Hegel; elle n'est pas moins étrange que toutes celles qui précèdent. D'après lui, ce qui donne une individualité apparente à chaque homme, c'est le fait qu'il est engagé dans les liens de la nature physique, qu'il possède un corps. Dépouillez les hommes de cette enveloppe, et aussitôt vous vous apercevrez qu'ils se ressemblent, toute individualité disparaît : ils ne sont plus que des numéros, comme les soldats d'un régiment, ou les hôtes d'un vaste hôtel. Vous croyez peut-être en disant *moi*, affirmer, au plus haut degré, votre individualité? Eh bien, non! Sans vous en douter, vous rendez témoignage contre elle. Du fait que tous les hommes disent *je*, *moi*, de la circonstance que ce phénomène psychologique se présente chez tous, Hegel conclut qu'il met en évidence la fausseté de l'individualisme, et dépose en faveur de l'existence générale, la seule vraie. De sorte que plus vous acquérez conscience de vous-même, plus vous vous affirmez en laissant agir la raison en vous, moins vous devez avoir la certitude de votre personnalité, moins vous devez croire à votre réalité personnelle! On le voit, tout est changé : plus vous serez égotiste, moins vous serez réel et individuel! Encore ici l'expérience donne le plus éclatant démenti à ces étranges théorèmes, empruntés à la métaphysique. Hegel nous dit que, plus la raison se développe en l'homme, plus le sentiment de la conscience de soi et l'individualité disparaissent pour laisser la place à l'élément général. Qui ne sait, au contraire, que, moins la raison est développée, tant chez les peuples que chez les individus, moins ils ont conscience d'eux-mêmes comme réalités individuelles? Chez les sauvages, chez les nègres, en particulier, l'individu n'est considéré que comme un exposant de l'espèce, à laquelle il doit être entièrement sacrifié, tout au plus comme un exemplaire qui ne se distingue en rien de tous les autres. Plus l'homme est asservi aux puissances climatériques, en général aux lois de la nature, moins la conscience de soi s'affirme et se développe, moins il se pose comme une personnalité réelle, sachant se distinguer des autres. C'est là ce qui se passe journellement dans le développement de l'enfant. Il n'acquiert le sentiment de son individualité et de sa réalité personnelle qu'à mesure que la raison se développe en lui et qu'il s'affranchit des liens de la nature. Rien n'indique donc que le sentiment de l'individu s'affaiblisse avec le développement de la raison; tout prouve le contraire. L'individualité augmente de valeur avec le progrès dans le cours des âges. Que si maintenant on consent à nous accorder le fait, tout en prétendant qu'il n'est qu'une vaine apparence, une simple illusion, encore faudrait-il donner des preuves positives pour renverser un phénomène qui s'impose à tous comme une réalité. Les raisonnements les plus ingénieux n'y pourront rien; jamais on ne nous convaincra que l'enfant

qui vient de naître, le crétin déjà avancé en âge, déposent plus favorablement en faveur de la réalité, de l'individualisme, que ce génie puissant qui, doué d'une personnalité bien trempée, change la face du monde, imprime un cachet ineffaçable à tout ce qu'il touche, et ouvre à l'humanité des horizons nouveaux. En un mot, qui est-ce qui consentira à accorder que, plus il dit *je, moi*, plus au fond il dit *nous*, ou mieux *on*, plus il abdique et s'efface pour être le masque d'un esprit inconscient, agissant dans la société et dans l'histoire avec cette fatalité inexorable et aveugle qui caractérise les lois du monde de la nature? — On le voit, la psychologie du panthéisme, découlant de certains principes métaphysiques, ne peut prévaloir en présence des faits les mieux constatés. Bien loin de nous les expliquer d'une manière satisfaisante, elle est obligée de les défigurer, de les nier. Cette école n'est pas plus heureuse que le matérialisme et que le spiritualisme cartésien.

En montrant ce que ces trois explications ont de défectueux, nous avons préparé la place pour toute autre qui réussirait, sinon à expliquer tous les faits, du moins à les respecter, en attendant que la lumière achevât de se faire sur les points obscurs.

(Suite.)

J.-F. ASTIÉ.

ERRATA DU PREMIER ARTICLE.

Page 120, ligne 25, ils croiront sonder, lisez ils croiront *pouvoir* sonder. Page 124, ligne 18, tel était, lisez *étant*. Page 124, ligne 28, sérieusement, lisez *heureusement*. Page 124, ligne 42, de ce sens, lisez *en ce sens*. Page 124, ligne 43, partie, lisez *portée*. Page 125, ligne 1, contournent, lisez *contiennent*. Page 125, ligne 2, ses, lisez *les*. Page 125, ligne 18, deux en un, lisez deux *ou* un. Page 125, ligne 33, s'égorgent, lisez *s'engagent*. Page 126, ligne 5, représente, lisez *présente*. Page 126, avant-dernière ligne, du fluide, lisez d'un fluide. Page 127, ligne 8, ou fluide, lisez *un fluide*. Page 127, ligne 21, correspondant, lisez *correspondantes*. Page 126, dernière ligne, entier, lisez *extrême*. Page 128, ligne 11, faite, lisez *forte*.

COUP D'ŒIL GÉNÉRAL

SUR LES LANGUES SÉMITIQUES.

Dictionnaire de linguistique et de philologie comparée, etc., par *L.-F. Jehan* (de Saint-Clavien). Paris, 1858. — Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, par *E. Renan*. Paris, 1864, 4^e éd. — Philologie biblique, par *Schagg* (Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique, etc., traduit de l'allemand par *J. Goschler*, tome XVIII. Paris, 1863). — Des langues sémitiques (Annales de philosophie chrétienne, par *A. Bonnetty*, tome IV). — Précis historique sur la langue hébraïque (Grammaire hébraïque de *S. Preiswerk*. Genève, 1838; 2^e édition. Paris, 1864). — De la langue chaldaïque et de sa littérature (Grammaire chaldaïque de *J.-B. Winer*, traduite de l'allemand par *A. Fallet*. Genève et Paris, 1836). — Grammaire comparée des langues bibliques, etc., par l'abbé *E. Van Drival*. Paris, 1852 et 1858 (2 parties). — Grammaire assyrienne, par *J. Oppert*. Préambule. — De la vie intellectuelle des Hébreux (Palestine, par *S. Munk*, chap. IV. Paris, 1845). — Chaldée, Assyrie, Médie, Babylonie, Mésopotamie, Phénicie, Palmyrène, par *Höfer*. Paris, 1855. — Etude démonstrative de la langue phénicienne et de la langue libyque, par *Judas*. Paris, 1847. — Les Samaritains de Naplouse, par l'abbé *Bargès*. Paris, 1855.

Les langues sémitiques appartiennent à l'une des familles les plus illustres, sinon à la plus illustre des langues parlées de l'Orient. Répandues en Palestine, en Phénicie, en Mésopotamie, en Assyrie, en Babylonie et en Arabie, c'est-à-dire dans les pays qui s'étendent de la mer Méditerranée jusqu'au delà du Tigre, et des montagnes de l'Arménie jusqu'à la côte méridionale de l'Arabie, elles pénétrèrent, dès la plus haute antiquité, par l'Arabie, dans l'Abyssinie, et, par les colonies phéniciennes, dans plusieurs îles et sur les côtes de la Méditerranée, notamment sur la côte de Carthage.

Il n'y a point de nom ancien qui désigne toutes les langues et tous les peuples de cette famille. Celui de *sémites*, de *langues sémitiques*, emprunté à la circonstance que la plupart des peuples parlant ces idiomes descendent de Sem (Gen. X, 21 et suiv.), est aujourd'hui généralement admis en France et en Allemagne, et peut être conservé à défaut d'une expression plus exacte, car la dénomination de *langues orientales*, usitée autrefois, est moins exacte encore.

La Genèse fait descendre de Sem les peuplades araméennes et arabes, mais non les Cananéens (au nombre desquels les Phéniciens ou Sidoniens), quoique leur langue, par une circonstance demeurée inexpiquée, appartienne entièrement aux idiomes nommés aujourd'hui sémitiques. Plusieurs critiques, notamment M. E. Renan, concluent de là à l'inexactitude des données généalogiques de Moïse, mais on peut leur répondre avec le célèbre de Humboldt¹ : « Des études ethnographiques positives, appuyées sur une connaissance solide de l'histoire, nous apprennent qu'il faut apporter de grandes précautions dans la comparaison des peuples et des langues. La sujétion, une longue communauté de vie, l'influence d'une religion étrangère, le mélange des races, même quand le nombre des envahisseurs, plus puissants et plus cultivés, est très inférieur, ont produit un grand et même phénomène dans les deux continents, savoir, que des familles de langues tout à fait différentes se trouvent dans une seule et même race, et que les idiomes de la même souche se rencontrent chez des peuples d'origine différente. » Quant à la langue des Assyriens, qui a laissé longtemps des doutes sur son origine sémitique, elle a fourni aujourd'hui les preuves de cette origine. Aussi voyons-nous Assur, souche des Assyriens, mis au nombre des descendants de Sem par la Genèse (X, 21).

La famille des langues sémitiques, par les nationalités et les civilisations auxquelles elle se rattache, est une des plus importantes de l'antiquité. « De toutes les familles ethnographiques, dit l'éminent géographe Balbi², aucune n'a plus que celle-ci le droit de fixer notre attention, puisqu'elle embrasse les langues des peuples dont la naissance se perd dans la nuit des temps, et parmi lesquels il paraît qu'on doit placer le berceau des arts et de la civilisation. C'est là qu'on retrouve les *Juifs*, ce peuple sage et grand, impie et faible, respecté et méprisé, selon que la main de Dieu s'étend sur lui ou s'en retire, ce peuple qui donna au monde, par sa misère et sa grandeur, tant d'exemples de la puissance et de la protection divines; ce peuple qui, dans le moyen âge, exerça une si grande influence sur les nations modernes de l'Europe, par ses opinions, sa littérature, et même par son activité particulière. C'est sur le sol foulé par les peuples sémitiques que s'élève le premier royaume dont l'histoire fasse mention, celui fondé par le farouche Nemrod; c'est là que brillèrent les puissants empires de *Babylone* et de *Ninive*, qui, sous les règnes de Sémiramis et de Nabuchodonosor, menacèrent d'asservir la terre. C'est dans cette famille qu'on trouve le *phénicien*, parlé jadis par ces peuples si célèbres par leur commerce et leurs navigations, ces Phéniciens à qui l'on doit l'art admirable par lequel l'homme peut non-seulement représenter les sons de la voix, mais encore les transmettre à la

¹ *Cosmos*, I, 384.

² Dans le *Dict. de linguist.* de Jéhan (de Saint-Clavian), au mot *Sémitiques*.

postérité la plus reculée; ces Phéniciens qui donnèrent naissance à la fameuse Carthage, qui devait un jour disputer à Rome le sceptre du monde. C'est encore dans cette famille qu'il faut placer les *Abyssins* qui, après avoir maîtrisé pendant une longue suite de siècles toute la haute région du Nil, étendu leur domination jusqu'au cœur de l'Arabie et lutté avec succès contre les efforts du croissant et des hordes inhospitalières de l'Afrique, viennent de céder aux attaques répétées des féroces Gallas, qui, en démembrant leur puissant empire, se sont établis dans ses plus belles provinces; et les *Arabes* vagabonds qui, rassemblés dans le septième siècle à la voix de Mahomet, le glaive d'une main et le Coran de l'autre, parcoururent en conquérants, avec la rapidité du tonnerre, les plus belles contrées de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe, offrant partout leur religion ou des fers. On ne peut penser aux Arabes sans se rappeler leur empire immense qui, plus grand que celui de Rome, s'étendait des colonnes d'Hercule aux rives de l'Indus et des bords du Jaxarte jusqu'au delà des cataractes du Nil; sans songer à ces khalifes abassides de Cordoue et à ces fathimites dominateurs de l'Egypte qui tous protégèrent si puissamment les sciences et les arts, et sous les règnes brillants desquels ce peuple eut une part si importante dans la civilisation du monde. C'est aux Arabes qu'appartiennent plusieurs importantes découvertes dans les sciences et les arts les plus utiles, la première mesure d'un degré du méridien, l'invention de l'algèbre, le nouveau mouvement donné au moyen âge au commerce de l'Inde, et l'introduction en Europe des chiffres, du papier coton et de la poudre à canon. C'est aux cours magnifiques de Bagdad et de Cordoue que le génie et le savoir trouvaient des généreux protecteurs, et que nos ancêtres, encore barbares, allaient chercher les préceptes de la science et leurs modèles de luxe. C'est enfin parmi les peuples de cette famille que naquirent les trois religions les plus répandues sur la terre : le judaïsme, le christianisme et le mahométisme. C'est dans les demeures actuelles des Arabes que se trouvent tant de lieux, théâtres des faits les plus augustes de notre croyance. C'est là qu'est venu au monde le divin Rédempteur des hommes qui leur donna cette religion consolatrice qui sut transformer en héros des esclaves, en martyrs des opprimés, et qui, après avoir lutté longtemps contre les efforts de l'idolâtrie romaine et de tant de peuples barbares, répand aujourd'hui ses clartés bienfaisantes sur une immense partie de la terre. »

C'est aussi la gloire du plus illustre des peuples issus de Sem, d'avoir connu, dès les plus anciens âges, la vraie notion de Dieu, que toutes les autres nations devaient recevoir de lui. Le peuple hébreu est par excellence le peuple de Dieu, le peuple de la religion. Les aberrations du polythéisme et de l'idolâtrie ont pu voiler pendant un temps, mais jamais détruire son monothéisme. C'est que le monothéisme ne s'invente pas, il se révèle. L'Inde, qui a pensé avec tant d'originalité et de profondeur, n'y est pas encore arrivée de nos jours; toute la force de l'esprit grec

n'eût pas suffi pour y ramener l'humanité sans la coopération du peuple hébreu. Ce peuple ne pouvait comprendre en Dieu la variété, la pluralité, le sexe. Le mot déesse serait en hébreu le plus horrible barbarisme. Divers noms par lesquels la nation israélite a désigné la Divinité comme *Elohim* (de El), *Adonai* (de Adon), *Schaddai* (de Schad) revêtent, il est vrai, la forme plurielle, mais ils impliquent tous l'idée de suprême et incommunicable puissance, de parfaite unité. Le même phénomène s'observe dans la langue arabe. « Qui osera dire, s'écrie à ce sujet M. E. Renan¹, qu'en révélant l'unité divine et en supprimant définitivement les religions locales, la race sémitique² n'a pas posé la pierre fondamentale de l'unité et du progrès de l'humanité. »

Les langues sémitiques les mieux connues jusqu'ici se divisent en trois branches principales : l'arabe, l'araméen et l'hébreu. Passons successivement en revue ces trois branches.

I. — BRANCHE ARABE.

On divise ordinairement l'arabe en arabe ancien, arabe littéral et arabe vulgaire.

1. Dans l'arabe ancien on distingue l'arabe du Sud ou *himyarite* et l'arabe du Nord ou *koreisch*. Mais cette désignation d'arabe du Sud donnée à l'himyarite ne doit plus être considérée comme exacte depuis les recherches de Fresnel. Ce savant a donné une grammaire et un vocabulaire himyarites, qui témoignent que ce dialecte est indépendant de l'arabe et se rattache surtout à l'ancien phénicien, puis à l'éthiopien et se rapproche enfin bien plus de l'hébreu que de l'arabe. Les géographes arabes eux-mêmes, Istachri et Edsiri, considèrent la vieille langue de l'Yémen, dans l'Arabie méridionale, comme une langue inintelligible, et lui accordent la prérogative de l'âge sur la langue du Coran ou arabe littéral. L'himyarite peut donc être considéré comme une branche éparse dans le rameau sémitique. Il se parlait non-seulement dans l'Yémen, au sud-ouest, mais encore dans le pays de Mahrah, entre l'Oman et l'Hadramant, où on le retrouve encore de nos jours dans la langue vulgaire que parle une race noble. De là, le nom d'*Ehkili* (noble), que lui a donné Fresnel, ou celui de *Mahri*, qui dérive de Mahrah, nom du pays où ce dialecte est usité. Les débris de l'ancien himyarite se retrouvent dans un nombre assez considérable d'inscriptions recueillies dans l'Yémen, principalement dans la région de la ville de Sana et de l'antique Mariaba, aujourd'hui Mareb. Les rapports étroits qui existent entre l'éthiopien et l'himyarite nous portent à croire que les Ethiopiens ou descendants de Cus, premier fils de Cam, séjournèrent d'abord dans l'Arabie méridionale

¹ *Hist. et syst. comp. des lang. sémit.*, t. I, c. 1.

² Lisez : la race israélite, car toutes les peuplades sémitiques n'ont pas été monothéistes, ou du moins n'ont pas pratiqué le pur monothéisme.

et ne franchirent que plus tard la mer Rouge, pour se rendre en Éthiopie, refoulés vraisemblablement par les descendants de Joqtan ou Arabes, qui s'établirent aussi en Arabie. Les noms de plusieurs fils et petit-fils de Cus, comme Sabthah, Kahmah, Sceba, Dedan, Sabthea, que les critiques sont unanimes, d'après les témoignages anciens, à placer dans l'Arabie méridionale, militent déjà en faveur de cette hypothèse. De même donc que Canaan, quatrième fils de Cam, partant de l'Euphrate, porta sa langue aux rivages de la mer Méditerranée et la communiqua aux descendants d'Abraham, de même Cus, premier fils de Cam, répandit la sienne, analogue à celle de son frère Canaan, dans l'Arabie méridionale, où elle fut adoptée plus tard par les Joqtanides, issus de Sem, et vainqueurs des Cuscites. C'est donc déjà sur les bords de l'Euphrate que deux camites, Cus et Canaan, par des circonstances inconnues, adoptèrent une langue sémitique. D'après les grammairiens arabes, l'ancien himyarite, qui porte donc improprement le nom d'arabe du Sūd, fut parlé dans l'Yémen jusqu'au quatorzième siècle, époque où il fut entièrement remplacé par l'arabe du Nord ou koreisch.

2. Le *koreisch*, appelé communément arabe du Nord, était parlé dans l'Hedjaz, aux environs de La Mecque. Les grammairiens musulmans assurent que l'arabe littéral, créé par le Coran et devenu l'arabe vulgaire, est le résultat de la fusion de tous les dialectes qui se parlaient autour de La Mecque, et qu'opérèrent les Koreischites, d'où était issu Mahomet. Ce peuple avait, en effet, la réputation d'être celui qui parlait le mieux, tellement que les Arabes n'hésitaient pas à établir, comme critérium de la plus ou moins grande pureté d'un dialecte, la différence qui le séparait du koreisch. Quelques pièces de poésie écrites en cet idiome, et antérieures à Mahomet, sont parvenues jusqu'à nous.

3. L'*arabe littéral* est la langue savante et écrite commune à toutes les nations arabes à partir du septième siècle. C'est la langue de Mahomet, la langue du Coran. Depuis le quatorzième siècle, où la nationalité arabe commença à déchoir de sa première splendeur, on ne la parla plus, mais elle est restée comme langue liturgique et littéraire. A l'exception de quelques racines tombées en désuétude, de quelques tournures vieilles et de quelques expressions qui ne sont plus en usage, la langue arabe, telle qu'on la retrouve dans le Coran, est restée la même quant aux formes grammaticales. De tous les dialectes sémitiques, c'est le seul qui ait eu ce privilège. L'arabe est un des idiomes les plus riches et les plus énergiques que l'on connaisse; il a servi à enrichir et à perfectionner le persan, qui appartient pourtant à la famille des langues indo-européennes; il a fourni presque tous les mots métaphysiques aux langues d'un grand nombre de peuples de l'Asie, de l'Afrique et de l'Océanie.

4. Quant à l'*arabe vulgaire*, il n'est, au fond, que l'arabe littéral, dépouillé de sa grammaire savante et de son riche entourage de voyelles.

Toutes les inflexions finales exprimant soit les cas des substantifs, soit les modes des verbes, sont supprimées. Au mécanisme délicat de la syntaxe orientale, il en substitue un beaucoup plus simple et plus analytique. Il se rapproche plus de l'hébreu et de l'araméen que l'arabe littéral. L'arabe vulgaire est la langue vivante de plusieurs millions d'hommes en Asie, en Afrique et en Europe. Il règne en Syrie, en Egypte, dans les Etats barbaresques, en Arabic, en Turquie, en Perse et généralement partout où le mahométisme existe. C'est la langue qui a été parlée par le plus de créatures humaines. Le grec ni le latin n'ont pas poussé si loin leurs conquêtes. L'arabe vulgaire est riche, nuancé, ample, jouissant d'une liberté d'allures excessive, rempli d'ornement, de rhétorique et de finesses grammaticales, mais il est loin d'approcher de la clarté et de la netteté de nos langues indo-germaniques, et d'avoir la beauté sobre et harmonieuse des formes hébraïques. Il ne connaît pas en particulier ce parallélisme des membres qui donne à la poésie hébraïque tant d'originalité et de charme.

Les principaux dialectes de l'arabe vulgaire sont l'*yémen*, très pur, et le *théama*, parlés dans les provinces de ce nom en Arabie; le dialecte de *La Mecque* et de ses environs, le *bédouin*, parlé diversement par les tribus nomades, le *syrien*, le *maronite*, le *druze*, le *mapouse*, parlé par les Arabes de la côte de Malabar, dans l'Inde; le *chaliote*, par ceux de la côte de Coromandel; l'*égyptien*, le *maure* ou *mograbin*, parlé dans les Etats barbaresques; le *morarabe* ou *moranisch*, à l'usage des Arabes d'Espagne jusqu'au quatorzième siècle, qui se parlait encore au dix-septième siècle dans les montagnes de Grenade et sur plusieurs points de l'Andalousie et des provinces de Valence et d'Aragon, et dont on croit retrouver encore quelques traces dans la Sierra-Morena. On peut signaler en dernier lieu le *maltais*, qui est un mélange d'arabe, d'italien et de provençal. Quant au *turk*, parlé par les Osmanlis ou Ottomans de Constantinople et dans les divers Etats soumis à la puissance du grand-pacha, il appartient à la famille des langues tartares, mais renferme un nombre considérable de mots arabes et persans, et quelques mots grecs et italiens. Son alphabet se compose de trente-trois lettres, dont trente-deux sont tirées des deux premières langues.

4. A l'himyarite se rattache étroitement, comme nous l'avons déjà dit plus haut, l'éthiopien ou abyssinien, qui lui-même se subdivise en axumite et amharique.

L'axumite comprend à son tour le ghez ancien et le ghez moderne ou tigré.

a) Le *ghez* ancien, désigné quelquefois sous le simple nom de ghez, n'est autre que l'ancien éthiopien, l'éthiopien littéral, qui a fourni une traduction de la Bible et un grand nombre d'écrits juifs et chrétiens, notamment le célèbre livre d'Hénoch. Le ghez était la langue de l'ancien empire abyssinien ou éthiopien, qui florissait dans les premiers siècles de

l'Eglise chrétienne. Sa capitale Axum, d'où le nom d'axumite, était, au temps de Strabon, l'entrepôt du commerce de l'ivoire. La grammaire éthiopienne a la plus grande ressemblance avec la grammaire arabe. Les particularités qui distinguent l'arabe de toutes les autres langues sémitiques, comme les pluriels brisés, le mécanisme des cas et des voyelles finales, certaines formes du verbe, s'y retrouvent en ce qu'elles ont d'essentiel. Il a, de plus, beaucoup de ressemblance avec l'hébreu et l'araméen, et possède un grand nombre de racines en commun avec ces deux langues. La prononciation seule s'écarte de la prononciation sémitique. Quelques lettres sont fort dures et presque impossibles à prononcer pour tout autre qu'un Abyssin. L'alphabet se compose de vingt-six consonnes et de sept voyelles, considérées communément comme un syllabaire de cent quatre-vingt-deux caractères, qu'on écrit de gauche à droite.

b) Le *tigré*, parlé spécialement dans le royaume du même nom, qui a pour capitale Entcheteab, et est un des Etats de l'Abyssinie septentrionale, démembré du grand empire éthiopien, est dérivé du ghez, dont il a conservé l'alphabet et la grammaire. C'est le plus dur de tous les idiomes sémitiques. Depuis le quatorzième siècle, il a été remplacé dans la langue parlée par l'amharique, auquel il a cédé son alphabet, mais il est demeuré la langue littéraire ou savante des divers Etats démembrés du célèbre empire abyssinien.

c) L'*amharique*, qui, comme nous venons de le dire, a succédé au tigré, est parlé de nos jours dans la plus grande partie de l'Abyssinie, à l'ouest et au sud du royaume de Tigré, et particulièrement dans le royaume d'Amhara, qui a pour capitale Gondar. Les habitants de ce royaume sont un peuple chrétien, dont les mœurs, suivant les derniers voyageurs, sont remarquablement douces : la peine n'existe que contre l'assassinat, et la femme jouit du droit de propriété et d'une liberté inconnue dans l'Orient musulman. Il paraît qu'on a seulement commencé à écrire le dialecte amharique dans le quatorzième siècle, à la suite d'une des nombreuses révolutions survenues dans l'empire abyssinien. On se servit de l'alphabet tigré, dont nous avons parlé, auquel on ajouta sept caractères pour exprimer des articulations particulières à la langue amharique. On considère cette dernière comme un syllabaire composé de deux cent cinquante-un signes syllabiques, dont vingt appartiennent aux diptongues. Plus de la moitié des mots amhariques se trouvent dans le ghez, quoique la construction et la grammaire soient différentes. Sa prononciation est moins dure que le ghez, et il n'a pas cette variété de formes grammaticales qui caractérise les langues sémitiques.

A l'amharique, les philologues rattachent le *semen*, parlé dans la province de ce nom, située au milieu des hautes montagnes boisées qui occupent le pays, et dont le roi d'Egypte Ptolémée Evergète fit la conquête : ses habitants portaient autrefois le nom de Sembrites; l'*arkiko*, parlé par les habitants de la ville d'Arkiko, peut-être l'ancienne Adulis,

sur la baie de Massouah, dans la mer Rouge, au nord-est d'Axum; le *naréa*, en usage dans la province de ce nom, située au midi de l'Abysinie et soumise aux Gallas; le *dembéa*, parlé dans les contrées qui avoisinent le grand lac de Dembéa, et qui portent son nom. Nous laissons de côté un certain nombre d'autres dialectes abyssiniens peu connus, mentionnés dans les ouvrages spéciaux.

II. — BRANCHE ARAMÉENNE.

La seconde grande branche des langues sémitiques, c'est l'araméen, dans lequel il faut distinguer l'araméen occidental ou syriaque, et l'araméen oriental ou araméen proprement dit.

1. L'*araméen* oriental porte quelquefois le nom de chaldéen, mais cette appellation doit être considérée comme erronée, car la véritable langue chaldéenne appartenait à la famille arménienne et n'a laissé aucune trace. M. E. Renan (p. 67) pense toutefois qu'on peut trouver dans la langue kurde, qui se rattache aux formes les plus anciennes des dialectes iraniens, les restes du chaldéen primitif. Les Chaldéens, appelés Casdim par l'Ancien Testament, étaient alliés à la race touranienne ou scythique, ainsi que l'écriture cunéiforme de Babylone le prouve par d'irréfragables indices¹. C'était un peuple fort belliqueux des montagnes de l'Arménie qui vivait de brigandages et fournissait des troupes mercenaires aux rois de l'Inde et de la Médie. D'abord, vaincus par les Assyriens, qui avaient alors pour capitale la célèbre Ninive, et transportés dans les plaines de la Mésopotamie et de la Babylonie, vers le sud, ils se déclarèrent indépendants, dans le septième siècle avant Jésus-Christ, s'emparèrent de Ninive, qu'ils détruisirent avec le secours des Mèdes, et fondèrent un empire chaldéen qui eut pour capitale Babylone, et dont les richesses et la splendeur surpassèrent de beaucoup celles de Ninive. C'est cette transplantation de la puissance chaldéenne sur le sol de la Babylonie qui explique le nom de chaldéen donné à la langue araméenne, qui se parlait, conjointement avec l'assyrien, à Ninive et à Babylone. (Voy. 2 Rois XVIII, 26; Esdras IV, 7; Dan. II, 4.) Pour ce qui est des Chaldéens, ils adoptèrent, ainsi qu'il arrive souvent, la langue du pays où ils avaient été transportés, et dont ils devinrent maîtres, c'est-à-dire l'assyrien ancien, parlé à la cour de Babylone comme à celle de Ninive, et appelé chaldéen par Daniel (I, 4), qui aurait dû lui donner plutôt le nom d'assyrien. Nous parlerons ci-après de cet idiome, qui est celui des inscriptions cunéiformes de Babylone et de Ninive, et qui appartient à la famille des langues sémitiques. Disons d'ores et déjà que les Israélites n'apprirent point cette langue², et qu'ils adoptèrent, de préférence dans l'exil l'araméen,

¹ Voy. J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, I. II, c. v, VII.

² Voy. Esaïe XXIII, 19; XXVIII, 11.

qui était plus rapproché de l'hébreu. Quant à la dénomination de langue araméenne, en hébreu *aramith*, adoptée par les philologues, elle est empruntée à l'Ancien Testament. (Voy. 2 Rois XVIII, 26; Esaïe XXXVI, 11; Esdras IV, 7; Daniel II, 4.) Homère, Hésiode et Strabon connaissent seuls le nom d'aram; les autres écrivains grecs se servent du mot *syrien* (συρίαι), qu'ils appliquent indifféremment aux diverses langues parlées en deçà du Tigre, c'est-à-dire dans la Syrie, la Mésopotamie et la Babylonie.

On a soutenu jusqu'à ces derniers temps¹ que le chaldéen ou plutôt l'assyro-chaldéen était une même langue avec l'araméen. On s'appuie sur les passages suivants : « Les [mages] chaldéens dirent au roi en langue « araméenne » (Dan. II, 4); la lettre [des Juifs] fut écrite en caractères « araméens et traduite en araméen » (Esdras IV, 7); [les Juifs] dirent à « Rabsaké, [officier du roi d'Assyrie] : Parle donc à tes serviteurs dans la « langue araméenne que nous comprenons, et ne nous parle pas dans la « langue judaïque » (2 Rois XVIII, 26). Mais le premier passage prouve au contraire que les mages chaldéens ne parlaient pas communément l'araméen, car si eût été leur langue habituelle, Daniel n'aurait pas relevé le fait que, dans cette circonstance particulière, ils employèrent l'araméen dans leur discours au roi. On peut faire le même raisonnement à propos du second et du troisième passage, ou dire tout au moins qu'ils établissent que les Juifs et les Assyriens cultivés connaissaient l'araméen et se servaient de cette langue dans les rapports qu'ils entretenaient les uns avec les autres. Dans tous les cas, ces trois passages ne démontrent nullement que les Chaldéens parlaient araméen. On sait d'ailleurs maintenant que l'assyrien, adopté et parlé par les Chaldéens établis dans l'empire assyrien, et que nous appellerons assyro-chaldéen, n'était pas l'araméen. L'araméen était la langue de l'Aram, c'est-à-dire du pays situé à l'ouest de l'Euphrate, tandis que l'assyrien était parlé dans les contrées trans-euphratiques. Mais sur les frontières, comme cela arrive sans cesse, les deux idiomes étaient en usage. De même qu'à Pesth, pour citer un exemple, on parle hongrois et allemand, quoique cette ville ne soit pas en Allemagne; ainsi à Babylone on parlait l'araméen, bien que cette cité n'appartint pas à l'Aram.

Nous n'avons aucune donnée certaine sur tout ce qui regarde l'histoire de l'araméen. Nous ne savons même pas s'il a pu se développer et si par conséquent il a jamais été primitivement une langue écrite. Mais qu'il ait continué, à côté du chaldéen ou assyro-chaldéen des inscriptions cunéiformes, à être très répandu à Babylone et dans les environs, c'est ce qui est manifeste par les passages de la Bible cités plus haut, par les renseignements fournis par la *Cyropédie* de Xénophon, et surtout par le fait même que les Juifs, lorsqu'ils furent transportés en exil, trouvèrent dans

¹ Pour plus de détails, voy. la *Grammaire chald.* de G.-B. Winer.

toutes les provinces qu'ils habiterent la langue araméenne en usage comme langue vivante. Dès les temps patriarchaux, l'araméen était répandu dans toute la Mésopotamie, comme on peut le voir par le nom que Laban donne au monument que Jacob avait érigé : nom qui est tout à fait pris de la langue araméenne.

Ce fut par le moyen des Juifs que l'araméen, transporté après la captivité en Palestine comme langue nationale, devint dans ce pays la langue écrite. Et tout en admettant que l'araméen pur se soit un peu hébraïsé en passant par leur bouche, on ne peut cependant prétendre qu'il ait souffert une altération notable; et c'est à cette circonstance seule qu'on est redevable de quelques fragments de la littérature araméenne, complètement anéantie comme la langue depuis l'établissement de l'islamisme au septième siècle sur les bords de l'Euphrate et du Tigre.

Il ne faudrait pas penser toutefois que les Juifs se soient uniquement servis de l'araméen, comme langue populaire, immédiatement après le retour de l'exil; car ce ne fut que plus tard, à l'époque des Maccabées, que l'araméen, ayant fait disparaître l'ancien hébreu, eut entièrement le dessus. Depuis cette époque, l'araméen parlé en Palestine prit le nom de langue ou dialecte hébraïque, comme on peut le voir dans de nombreux passages du Nouveau Testament (Jean V, 2; Apoc. IX, 14; XVI, 16; Jean XIX, 13; XXI, 40; XXII, 2; XXVI, 14), dans le livre apocryphe de l'Écclésiastique et dans Josèphe (*Arch. jud.*, I, 2); voyez aussi saint Jérôme, *Prol. ad 1 Macch.* Mais les Talmudistes, pour distinguer la nouvelle langue de l'ancienne, l'appelaient *langue de l'autre côté du fleuve* (de l'Euphrate).

Les plus anciens monuments que nous possédions en langue araméenne sont : 1^o quelques fragments renfermés dans les livres d'Esdras (IV, 8; VI, 18; VII, 12-26), de Daniel (II, 4; VII, 28) et de Jérémie (X, 12); 2^o une suite de traductions et de paraphrases de l'Ancien Testament, connues sous le nom de Thargumim ou Thargums, qui diffèrent beaucoup les unes des autres, tant pour ce qui regarde le temps dans lequel elles furent écrites, que pour ce qui a rapport au caractère de leur langue ou à l'esprit de leur contenu. Ces divers ouvrages constituent ce qu'on appelle la littérature judéo-araméenne.

On considère aussi le talmud comme appartenant au dialecte araméen; mais des deux parties qui composent ce recueil, la *mischna* et la *ghémara*, la première ne diffère de l'hébreu que par quelques formes; et la seconde, principalement la *ghémara* de Jérusalem, est écrite dans un araméen très abâtardi, qui peut être considéré comme un dialecte à part, le *thalmudique*.

L'araméen primitif, tel qu'il se présente à nous dans les divers documents mentionnés plus haut, manifeste ses caractères spéciaux dans sa lexicologie, mais surtout dans sa grammaire. En ce qui regarde la lexicologie, nous mentionnerons seulement la différence palpable qui existe

pour le son des lettres dans les mots que cette langue a de commun avec l'hébreu. C'est ainsi que nous y rencontrons les lettres *d*, *th* et *t* au lieu des lettres *z*, *sch* et *ts* des Hébreux; quelquefois *ts* au lieu du *Aïn*, et *l* au lieu de *n*. Par les mêmes raisons, *h* final se prononce pour l'ordinaire comme *a*. Il est enfin presque superflu de faire observer que les lettres qui se prononcent avec le même organe s'emploient souvent les unes pour les autres. On peut voir par là que l'araméen porte dans son ensemble les caractères d'un dialecte rude, plat et pesant. En ce qui concerne la grammaire, l'araméen, qui se rapproche plus du phénicien et de l'hébreu que le syriaque, a, avec ce dernier idiome, les points communs suivants : la propriété de différentes formes de mots de se prononcer en général avec moins de voyelles qu'en hébreu, et par suite, la prédominance des consonnes dans les constructions grammaticales; l'état emphatique ou défini au lieu de l'article qui se trouve en hébreu et en arabe; le *lamed* considéré comme marque de l'accusatif; la terminaison *in* pour le pluriel du masculin; les deux genres de la troisième personne plurielle du prétérit; la formation des passifs au moyen de la préformante *ith*; l'existence de passifs-impératifs; la formation d'un temps particulier par l'union des participes et des pronoms; l'emploi pléonastique des suffixes avant les génitifs; l'emploi direct de la troisième personne plurielle active dans un sens passif.

Quant aux particularités qui distinguent l'araméen du syriaque et le rapprochent de l'hébreu, les voici : prédilections pour les voyelles claires; changement par suite du *o* syriaque en *a*, du *ou* en *o*, du *e* en *i*, du *on*, terminaison plurielle féminine, en *an*; rejet aussi fréquent que possible des diphtongues et des lettres quiescentes; possibilité de redoubler les lettres non gutturales; accentuation régulière de la dernière syllabe; formation ordinaire de l'infinitif sans le secours de la préformante *m*. Quant à l'orthographe, il y a encore dans l'araméen un emploi beaucoup plus fréquent de l'écriture pleine¹.

II. — Après tout ce que nous venons de dire, il ne sera pas nécessaire de s'étendre longuement sur le *syriaque*. Les philologues allemands contemporains pensent que les différences qui le distinguent de l'araméen proviennent de la tendance et des idées particulières à chacun de ces dialectes : le syriaque ayant fondé une littérature exclusivement chrétienne et l'araméen une littérature purement judaïque. De là les particularités qui auront pour conséquence une modification des deux idiomes dans deux sens très différents, sans que le caractère fondamental de l'un et de l'autre ait été changé. De même que l'araméen, comme on pouvait s'y attendre, a beaucoup pris de l'hébreu, de même le syriaque a beaucoup pris du grec qui, comme on le sait, se parlait non-seulement en Grèce, mais encore dans toute l'Asie Mineure, la Syrie, la Palestine et une partie de

¹ Voy. Winer, *Gram. chal.*, p. 14; Preiswerck, *Gram. hébr.*, 12.

l'Afrique, à Alexandrie. Un grand nombre de mots grecs et toute la masse si difficile des particules ont passé dans le syriaque qui, d'un autre côté, a interprété dans un sens grec beaucoup de mots purement araméens, en les appliquant à des idées chrétiennes. En somme, les formes se sont mieux conservées avec leur simplicité et leur pureté primitives dans le syriaque que dans l'araméen, par cette raison que le syriaque a été une langue locale, tandis que l'araméen s'est répandu dans tout le monde avec la nation juive depuis la destruction de Jérusalem, et qu'il n'a pas pu ne pas subir l'influence des divers milieux où il s'est parlé. De là les nombreuses différences que nous avons signalées entre les divers écrits judéo-araméens.

Pour ce qui est de la date de la langue syriaque, elle est relativement récente, puisque cet idiome ne nous est connu que depuis l'ère chrétienne. Alors commença à se former une littérature syriaque ecclésiastique, dont le premier produit fut une traduction remarquable et fort importante de la Bible, connue sous le nom de *Peschito*, c'est-à-dire la simple, par opposition aux traductions paraphrastiques et aux commentaires allégoriques juifs de l'époque. Cette littérature prit surtout de l'essor depuis Ephrem, célèbre père de l'Eglise syrienne qui vivait au quatrième siècle. A partir du septième siècle, sous le coup des invasions arabes, le syriaque perdit de son influence, et, au treizième siècle, il avait disparu comme langue vivante. Toutefois il s'est conservé comme langue ecclésiastique dans presque toutes les sectes chrétiennes de l'Orient. Ce sont les chrétiens maronites du Liban qui s'occupent le plus de l'étude du syriaque et s'en servent comme langue savante et écrite.

La langue des *inscriptions des ruines de Palmyre* ou Thadmor, ancienne résidence de la reine Zénobie, se rattache au syriaque, ainsi que les quelques *inscriptions céliciennes* que l'on possède. L'*égypto-araméen* de l'inscription carpentoractique, et celui des ruines du Serapeum près Memphis, des papyrus égyptiens, appartient aussi au syriaque. Les *Nazaréens*, ou disciples de Jean-Baptiste (sabéens), parlent un syriaque fort corrompu. Ils habitent aux environs de l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate, et se disent descendants des Juifs qui furent chassés de Jérusalem au septième siècle par les mahométans. Ils se composaient environ de vingt-deux mille familles au dix-septième siècle. Quelques savants enfin croient que les *Nabathéens*, qui habitent les marais de Wasith entre Bagdad et Bassorah sur les bords de l'Euphrate, parlent aussi un araméen fort altéré et ne sont autres que des anciens Babyloniens¹.

III. — BRANCHE HÉBRAÏQUE.

La troisième branche des langues sémitiques est l'hébreu qui, à titre de langue sainte, devra nous occuper spécialement. Ce qu'il y a d'abord à

¹ Voy. E. Renan, *Hist. et syst. comp. des lang. sémit.*, p. 242-257.

remarquer, c'est que le nom de *langue hébraïque* ne se rencontre nulle part dans l'Ancien Testament. L'hébreu y est nommé *langue judaïque* (Esaïe XXXVI, 11, 13) ou *langue de Canaan* (Esaïe XIX, 18). Quant au Nouveau Testament, on a vu plus haut qu'il donne le nom de langue hébraïque à la langue vulgaire de la Palestine qui, au temps de Jésus-Christ, était un araméen corrompu. Josèphe est le premier (*Arch. jud.* I, 2) qui appelle l'hébreu d'avant la captivité *la langue des Hébreux*.

Les anciens Cananéens parlaient l'hébreu. Leur langue fut adoptée par Abraham et ses successeurs, et devint la langue à la fois populaire et savante de la nation israélite. Les Phéniciens ou Sidoniens, issus de Sidon, premier fils de Canaan, tout comme les Carthaginois, colonie des Phéniciens, parlaient de même le cananéen, qui désormais a porté le nom d'hébreu.

La langue hébraïque, telle que nous la connaissons, se borne au contenu des livres canoniques de l'Ancien Testament. Tout le trésor de la langue parlée et vivante ne peut être évidemment renfermé dans ce peu de livres, mais en général la perte que nous avons faite en mots hébreux n'est ni essentielle ni considérable. On doit supposer en particulier qu'il nous manque fort peu de racines verbales vraiment significatives. Mais, même avec son nombre très restreint de racines (500) et de mots (5,642 environ), on est obligé de convenir que l'hébreu est une langue pauvre. Elle rachète toutefois cette pauvreté par la grande richesse de ses expressions, le développement ingénieux de son organisme grammatical, le grand nombre de ses synonymes, surtout dans le domaine des idées abstraites, morales et religieuses.

Il est un autre point digne de remarque dans le génie de la langue hébraïque, c'est son unité intérieure. Bien qu'un espace de plus de mille ans sépare la composition des différents livres de l'Ancien Testament, la langue demeure toujours la même, et la diversité d'auteurs, de lieux, de temps, de sujets, de circonstances ne peut détruire cette unité. Un fait si caractéristique s'explique en partie par le caractère généralement immobile de l'Orient, en partie par le fait que le Pentateuque est devenu le type classique de toute la littérature hébraïque, et cela d'autant plus facilement que le Pentateuque contient les genres les plus divers, que toute l'institution intellectuelle des Israélites venait de la loi, que la vie civile et politique se rattachait étroitement à la religion, et que l'état sacerdotal et prophétique renfermait tous les avantages de l'esprit et de la science. Cependant cette unité de la langue hébraïque n'est pas telle qu'il ne s'y trouve des traces d'une transformation successive et de dialectes quelque peu différents. Ainsi dans la Genèse on lit des mots d'une époque antérieure à Moïse, que ce grand législateur juge nécessaire d'expliquer et de paraphraser. Dans la langue même de Moïse on rencontre des particularités grammaticales et lexicographiques qui n'existent pas plus tard. Au temps des juges, on signale des prononciations de mots spé-

ciales à certaines tribus. Un peu plus tard, mais toujours avant le grand exil de Babylone, où les Juifs adoptèrent l'araméen, on trouve dans les livres et morceaux poétiques des expressions araméennes. Dans les écrits contemporains de l'exil, on reconnaît que la période classique est passée à l'emploi affecté de phrases et de locutions des âges antérieurs, à la présence de formes, des mots et même de passages entiers araméens. Mais après l'exil, alors que s'opérait une œuvre de restauration, nous voyons les prophètes revenir au pur hébreu. De ce nombre sont Aggée, Malachie et Zacharie. A partir de cette époque, le peuple cesse de parler son antique langue, adopte l'araméen babylonien, et les livres de l'Ancien Testament, dont la liste est close d'une manière définitive par la cessation de l'Esprit prophétique, sont expliqués dans les écoles publiques des rabbins et dans les synagogues¹.

Nous avons dit plus haut que les *Phéniciens* ou *Sidonien*s parlaient comme les Hébreux la langue cananéenne. Il ne saurait, en effet, y avoir doute sur ce point. Les noms propres cananéens d'hommes, de villes, de rivières, que nous trouvons dans l'Ancien Testament, ont presque tous une physionomie hébraïque. Ces noms propres, et surtout les nombreux noms géographiques du livre de Josué, méritent une attention particulière, car ce sont les plus précieux débris de la langue cananéenne avec son orthographe primitive. Les rapports de cette langue avec l'hébreu sont tellement évidents qu'il serait inutile d'insister sur ce point. Qui pourrait en effet se méprendre sur l'étymologie de noms tels que *Malchitsédéc* (roi de justice), *Abi-Mélec* (père-roi), *Kiriath-Sépher* (ville du livre), *Bahal* (maître), et une foule d'autres noms de la même nature.

Comparez maintenant pour le dialecte *phénico-punique* ou carthaginois, *Sufféter* et *Schephétim* (juges); *Hannibal*, qui signifie grâce de Bahal (*Channi-Bahal*); *Hasdrubal*, qui a le sens de secours de Bahal (*Hazrou-Bahal*); Carthage ou *Charkédon*, en grec, qui signifie nouvelle ville ou ville neuve (*Kéret-Chadeschet*), etc., etc. Les restes des langues phénicienne et carthaginoise sont conservés soit en caractères phéniciens sur cent trente inscriptions environ et sur des monnaies, soit en caractères grecs et latins épars dans les anciens auteurs, notamment dans deux scènes du *Pœnalus* de Plaute (acte V, scène 1 et 2)². Les inscriptions lapidaires et monétaires nous apprennent l'orthographe phénicienne, et les fragments tirés des classiques, la prononciation et la vocalisation. Les uns et les autres nous donnent une idée nette de cette langue et de ses rapports avec l'hébreu. C'est ainsi que les Phéniciens omettent presque continuellement les consonnes qui jouent en hébreu le rôle de voyelles, comme le *var* et le *jod*; terminent en *th* et en *a* l'état féminin absolu; l'o.

¹ Voy. ce sujet amplement traité dans la *Grammaire hébr.* de S. Preiswerk. — Conf. aussi notre *Pentateuque mosaïque défendu*, etc., p. 15-18; 73-75.

² *Scripturæ Linguaeque Phœniciae monumenta*, etc., par Gesenius. Lipsia, 1837, in-4.

long, dans le dialecte punique, devient *ā* long, l'*i* bref et l'*e* bref deviennent *i* long ou *y*, et le *Aïn* hébreu se change en *o*.

On doit rapprocher des dialectes précédents le *samaritain*, qui présente beaucoup de nuances hébraïques, mais qui se rattache à l'araméen par son caractère fondamental. Il paraît que cette langue s'est formée dans le septième siècle avant Jésus-Christ, du mélange des Hébreux, qui n'avaient pas été exilés du royaume d'Israël, avec les colons assyriens envoyés pour remplacer ceux qui avaient été déportés en Assyrie par le roi de Ninive.

Toute la littérature samaritaine se compose d'une version du Pentateuque hébreu; écrit en caractères samaritains et qui n'a du samaritain que ces derniers. Les Samaritains existent encore, mais en petit nombre. Leur chef-lieu est Naplouse (Noboulour), l'ancienne Sichem. On en trouve aussi à Damas, au Caire, à Saint-Jean d'Acre, l'ancien Acco, et en quelques autres lieux. Leur langue vulgaire est l'arabe.

IV. BRANCHE ASSYRO-CHALDÉENNE.

Aux trois grandes branches de la famille des langues sémitique : l'arabe, l'araméen et l'hébreu, on peut rattacher une quatrième branche, l'assyrien ou assyro-chaldéen des inscriptions cunéiformes de Babylone et de Ninive, découvertes par MM. Layard et Botta et déchiffrées principalement par M. J. Oppert. D'après cet éminent assyrologue ces inscriptions servaient d'intermédiaire à cinq langues différentes : 1° la langue vulgaire des Assyriens et des Babyloniens (assyro-chaldéen); 2° la langue des inscriptions de Van, près du grand lac de ce nom en Arménie (arméniaque ou arménien ancien); 3° la langue de la Susiane (susien); 4° la langue médocythique (plus connue sous le nom de la langue de la seconde espèce des inscriptions achéménienes); 5° la langue casdo-scythique des dictionnaires de la bibliothèque en briques cuites du roi Sardanapale, conservée au Musée britannique. De ces cinq langues une seule, l'assyro-chaldéen, appartient à la famille sémitique, et c'est la langue de l'immense majorité des inscriptions dues au burin des Assyriens et de Babyloniens. « Ce peuple, dit M. J. Oppert¹, qui peut à juste titre réclamer la désignation d'une des grandes nations de l'humanité, parlait une langue étroitement liée à l'hébreu et à l'araméen, plus éloignée déjà de l'arabe et de l'éthiopien, mais complètement indépendante des idiomes mentionnés. Déjà nous entrevoyons les principaux éléments de son organisme, déjà nous pouvons établir certaines phonétiques qui seront notre guide pour l'exploitation scientifique des précieux documents de Ninive et de Babylone. Nous sommes déjà assez avancés au point de pouvoir prouver que le système phonétique de la langue assyrienne a, quant aux racines, la

¹ Le déchiffrement de la langue cunéiforme, etc. Rapport adressé à M. Fortoul, chap. XII.

plus grande ressemblance avec l'hébreu. C'est une règle que le *schin* de l'hébreu y est représenté par la même lettre *ch*, le *samech* par le *s*; jamais le *schin* ou *sin* ne s'abâtardit au *t* chaldéen ou au *t*sa arabe; le *tsade* de l'hébreu y est constant et ne devient pas *tet*, comme en araméen, ou *dā* et *ta*, comme en arabe; le *zain* ne se change pas en *duleth* chaldéen, ni ne prend la prononciation du *dhsal* de la langue du Coran. Seulement le *jod* initial des racines devient *aleph* en assyrien. Quant à l'organisation pourtant, la grammaire diffère considérablement de l'hébreu, et elle offre plusieurs points de rapprochements avec les dialectes araméens et l'arabe, aussi le dictionnaire de langue syriaque renferme-t-il beaucoup de racines qui peuvent servir avec fruit à l'explication des textes mêmes, quoique l'hébreu fournisse toujours un contingent très nombreux de racines identiques à celle de la langue des Chaldéens. » « La grammaire de langue assyrienne, dit encore M. J. Oppert (chap. XIII), est très rapprochée de celle des autres idiomes sémitiques. C'est le même principe, seulement l'écriture donne ici à la langue de Ninive et de Babylone un avantage sur les inscriptions sémitiques de Phénicie et d'Arabie, parce que le système syllabique fait voir les voyelles qu'il faut unir aux consonnes... La conjugaison assyrienne ressemble beaucoup à celle des autres idiomes sémitiques. Il y a un Kal, Niphal, Jaël, Ifta'al (avec la seconde redoublée), Saphel, Istaphel, Aphel, Iftal. » On objecte au classement de la langue assyro-chaldéenne dans le groupe des langues sémitiques les noms propres des dieux et des rois chaldéens, ainsi que les titres des dignitaires de la cour, mentionnés depuis Nébucadnetzar dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, et que l'on dit dérivés des langues indo-germaniques, telle que le persan, le sanskrit, le zend et autres; mais d'habiles orientalistes affirment au contraire qu'aucun de ces noms et titres n'est étranger à la famille des langues sémitiques¹. Selon M. E. Renan (*Hist. des lang. sémit.*, p. 75) la langue assyro-chaldéenne ne serait pas une langue sémitique. Ce savant consentirait tout au plus à y voir un dialecte mélangé, une langue à demi sémitique. Mais cette opinion n'a pas été accueillie avec faveur par les philologues.

V. — CARACTÈRES COMMUNS AUX IDIOMES SÉMITIQUES.

Le rapport qui existe entre les diverses langues sémitiques est celui d'idiomes très rapprochés les uns des autres et appartenant à la même famille. Les divergences qui les séparent sont bien plus grandes cependant que celles, par exemple, qui existent entre les divers dialectes de la Grèce ancienne ou de l'Allemagne.

Les langues sémitiques se ressemblent d'abord en ce qui regarde la

¹ Lettre de M. J. Oppert à l'auteur.

forme des racines et leur signification. Le plus souvent, les racines de l'hébreu se rencontrent dans les autres dialectes avec le même sens ou avec un sens dérivé, et ces racines, qui se retrouvent dans le verbe, se composent de trois consonnes disposées de telle sorte qu'il y en a toujours une qui est moins essentielle que les autres, ce qui permet de supposer qu'avant l'emploi des langues sémitiques comme langues écrites, les racines n'avaient que deux consonnes, auxquelles une troisième est venue s'ajouter pour préciser, renforcer ou étendre le sens primitif.

Une autre particularité des langues sémitiques, c'est le rôle important que jouent les consonnes. Elles déterminent presque à elles seules le sens. Les voyelles dérivées des trois sons fondamentaux *a*, *i* et *u* ne servent qu'à rendre les nuances et les modifications secondaires que subissent les mots.

On peut encore noter comme caractères communs aux langues sémitiques les points suivants :

1° Présence de beaucoup de consonnes gutturales ;

2° Deux formes de temps dans le verbe ;

3° Le substantif de deux genres seulement ; grande simplicité dans la formation des cas ;

4° Raccourcissement du pronom personnel en un suffixe qui s'attache au verbe, au nom et aux particules, quand ce pronom personnel se présente dans les cas obliques ou quand il sert de pronom possessif ;

5° Absence presque complète de mots composés dans les substantifs et les verbes : une seule exception en faveur de noms propres ;

6° Syntaxe d'une extrême simplicité, manifestée dans une simple juxtaposition des phrases et des diverses propositions du discours qui les rend indépendantes les unes des autres ;

7° Rapport du génitif, exprimé par une modification particulière du nom régissant, connu sous le nom d'état construit ;

8° Direction de droite à gauche de l'écriture sémitique : une seule exception en faveur de l'éthiopien, qui s'écrit de gauche à droite. Les savants pensent que cette particularité est une innovation des premiers missionnaires chrétiens, car une ancienne inscription éthiopienne offre encore la direction normale de droite à gauche, et l'himyarite, qui a beaucoup de rapports avec l'éthiopien, s'écrit régulièrement de droite à gauche.

On doit conclure de ces caractères communs aux langues sémitiques, qui les distinguent si profondément de nos langues occidentales appartenant à la famille des langues indo-européennes ou indo-germaniques, qu'elles dérivent d'une souche commune, parlée par un même peuple, que des migrations parallèles ou successives conduisirent dans des milieux variés, qui influèrent diversement sur son idiome et amenèrent les divergences que nous constatons de nos jours.

L'étude des langues sémitiques soulève d'autres questions, comme

celle de leur âge relatif, de leurs destinées particulières, de leur rapport avec les langues indo-germaniques. La tractation de ces questions, très importante pour la philologie comparée et la linguistique en général, exigerait un ouvrage spécial qui dépasserait de beaucoup les bornes de ce travail élémentaire, qui est un simple coup d'œil jeté sur les caractères généraux et la classification des langues parlées par les fils de Sem.

E. ARNAUD,

De la Société asiatique de Paris.

TABLEAU DES LANGUES SÉMITIQUES.

	{	1. Himyarite (arabe ancien ou du Sud ?)	
		2. Koreisch (arabe du Nord).	
ARABE.		3. Arabe littéral.	
		4. Arabe vulgaire.	{ 1. Ghez.
		5. Ethiopien. . .	
			3. Amharique.
ARAMÉEN.	{	1. Araméen (babylonico-judaïque, très improprement chaldéen).	
		Thalmudique.	
		2. Syriaque (araméen chrétien).	
		Hébreu (ou cananéen).	
HÉBREU.	{	Phénicien.	
		Punique (ou carthaginois).	
		Samaritain.	
ASSYRIEN OU ASSYRO-CHALDÉEN.			

DE QUELQUES NOUVELLES PUBLICATIONS THÉOLOGIQUES.

Nous nous bornons aujourd'hui à annoncer quelques publications théologiques importantes auxquelles le *Bulletin* reviendra plus tard, car elles méritent un sérieux examen. La *Christologie du Nouveau Testament*, par M. Beyschlag, contient une justification exégétique de son fameux rapport présenté au kirchentag d'Altenburg. On remarque dans ce nouveau livre toutes les qualités éminentes du jeune théologien : une admirable clarté d'exposition, un souffle bienfaisant de vie religieuse, une rare vigueur dialectique. S'il ne nous est pas possible de souscrire à ses conclusions, s'il nous semble parfois faire violence aux textes pour écarter la notion de la préexistence personnelle du Verbe, son livre n'en demeure pas moins un essai très remarquable, que l'on est tenu de consulter dans les graves débats soulevés par la christologie.

L'Angleterre religieuse est tout entière remuée par l'apparition d'un livre anonyme intitulé : *Ecce Homo, a Survey of the Life and work of Jésus-Christ* (London, 1866). Cet ouvrage, quoique très incomplet pour la doctrine comme pour la tractation théologique, révèle la plus haute distinction de cœur et d'esprit. Sa tendance est celle d'Arnold, de Robertson et de Kingslay : c'est le christianisme de la force morale, bien plus que le christianisme de la grâce et du pardon. La notion de rédemption est presque complètement effacée, mais, malgré ces graves lacunes, le livre abonde en pensées profondes. C'est une œuvre des plus remarquables.

C'est avec la plus vive satisfaction que nous annonçons l'*Essai sur les sources de la vie de Jésus ; les trois premiers évangiles et le quatrième*, par L. Auguste Sabatier, licencié en théologie. Cette publication d'un de nos jeunes théologiens est pleine de riches promesses pour l'avenir. Connaissance approfondie du sujet, exposition lucide et élégante, vraiment française, profond sentiment religieux, saine liberté d'esprit, telles sont les qualités qui frappent dans l'*Essai* de M. Sabatier. Il a su apporter des points de vue nouveaux dans un des sujets les plus fouillés de la théologie contemporaine. Nous avons été surtout frappé de son chapitre sur le caractère historique et dogmatique de l'évangile de Jean. Nous aurions bien quelques réserves à faire sur l'appréciation des synoptiques, auxquels nous accordons plus d'individualité que l'auteur. Nous n'avons pas la prétention de nous être acquitté envers lui par cette courte annonce, mais nous ne voulons pas tarder de lui souhaiter la bienvenue dans notre monde théologique. Nous fondons sur lui les meilleures espérances et nous trouvons un précieux encouragement dans de telles recrues.

E. DE P.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

JÉSUS

PORTRAIT HISTORIQUE PAR LE DOCTEUR SCHENKEL ¹.

Les grands systèmes d'interprétation de la vie de Jésus qui régnèrent dans la première moitié de ce siècle ont désormais fait leur temps. L'explication dite *naturelle* de tous les éléments surnaturels renfermés dans les évangiles ne pouvait avoir un succès de bien longue durée. Elle entassait décidément trop d'impossibilités ; et malgré l'autorité et le talent avec lesquels Paulus la défendit, il devint bientôt évident qu'il fallait, ou bien éliminer de la vie de Jésus un certain nombre de faits racontés par les évangiles, ou bien renoncer à les expliquer naturellement. Cependant ces interprétations arbitraires, reposant presque toutes sur des hypothèses gratuites et parfois ridicules, ne laissèrent pas que d'être accueillies dans le public théologique d'Allemagne, et d'y ébranler violemment la foi. C'est pourquoi les belles conceptions de Schleiermacher ne trouvèrent pas un accueil aussi général et aussi durable qu'elles le méritaient. L'école de ce grand théologien devait bientôt se diviser ; la négation débordait tout. L'alternative se posait toujours plus impérieuse : ou il faut renoncer à l'explication naturelle, ou la vie de Jésus doit être simplifiée. Après la tentative audacieuse de Paulus et de son école, le système mythique avait sa raison d'être. Armé de sa vaste érudition et de sa logique puissante, Strauss vint démontrer que Jésus n'avait point fait de miracles, qu'il était superflu de chercher une explication des actes miraculeux que ses biographes lui attribuent, — aucun de ces actes n'ayant de base historique. Voyant toute l'histoire de leur maître à travers le prisme de l'Ancien Testament, les disciples de Jésus, en écrivant sa vie, lui ont attribué (sans se douter d'ailleurs de l'erreur qu'ils commettaient) une activité fictive et toute légendaire, empruntée aux récits des miracles

¹ Traduit sur la 3^e édition. Paris et Wiesbaden, 1865.

accomplis sous l'ancienne économie, par Moïse et les prophètes. Tel est, en deux mots, le résumé de la première *Vie de Jésus* de Strauss. — Le système d'interprétation naturelle avait un défaut grave assurément; il n'expliquait pas comment un personnage, qui se serait borné à faire quelques bonnes œuvres et à prononcer de beaux discours, avait pu passionner immédiatement tout un peuple et se faire en aussi peu de temps un tel nombre de disciples dévoués jusqu'à la mort. Le système mythique venait se heurter à cet écueil bien plus violemment encore; car il mutilait l'histoire de l'activité de Jésus au point qu'il n'en restait presque plus rien, et soulevait ainsi des difficultés non moins graves que celles qu'il prétendait résoudre. Comment Jésus, en effet, s'il n'avait joué qu'un rôle aussi restreint, aussi simple, on pourrait dire aussi insignifiant, aurait-il pu produire une impression aussi profonde, se faire condamner à mort par les uns, adorer comme Dieu par les autres, provoquer enfin, dans un laps de temps fort restreint, un cycle de légendes comme celui que Strauss découvrait dans les évangiles? Le remède était manifestement pire que le mal; ce qui ne devait pas tarder à frapper tout le monde, toute la critique négative elle-même.

Aujourd'hui, ces systèmes, considérés dans leur ensemble, ne sont plus que de l'histoire. Mais la vie de Jésus et les origines du christianisme en général restent un sujet toujours fécond en recherches historiques; et les travaux considérables qui continuent à paraître sur ces matières capitales prouvent assez, par leur succès, combien l'attention de notre époque est tournée de ce côté-là. Quoiqu'il n'y ait plus à proprement parler de système nouveau, il est facile de classer les tendances théologiques qui sont en présence aujourd'hui. En matière de critique historique, il n'y en a que deux : l'école supranaturaliste, à laquelle nous appartenons, et dont les doctrines, quoi qu'en disent ses adversaires, sont encore les doctrines de l'Eglise chrétienne; de l'autre côté, ce qu'on est convenu d'appeler « le rationalisme. » Bien que toutes les nuances que renferme le rationalisme se réunissent autour d'un principe général commun : la négation du surnaturel, il offre sur certaines questions des divergences profondes; et s'il est d'accord avec lui-même sur le terrain dogmatique, il s'en faut qu'il le soit sur le terrain historique. D'un côté, sont des critiques historiens comme M. Renan, qui, absolument indépendants des questions de doctrines et peu soucieux de ce qu'on appelle la « conciliation de la science et de la foi, » ne craignent pas de reconnaître que Jésus a professé des erreurs nombreuses et graves, qu'il a cru à la magie et l'a pratiquée, qu'il était tout imbu des préjugés de son temps, qu'il s'était cru appelé en sa qualité de Messie à bouleverser les lois de la nature et de l'humanité. Ce sont là des erreurs grossières, dit-il, mais pour les juger sainement et avec équité, il faut se souvenir qu'un homme est toujours de son siècle et de sa race, et que Jésus était juif, et vivait à une époque où le règne de la superstition était presque absolu. Il faut donc aujourd'hui

jeter le voile de l'oubli sur tout ce côté de la vie de Jésus, pour ne considérer en lui que le moraliste profond, le défenseur du peuple, le régénérateur moral des sociétés, l'homme sublime qui a condensé en lui tout ce que notre nature renferme d'excellent, le fondateur de la religion définitive et universelle, qui a planté sur la route obscure de l'humanité le phare éternel de l'idéal.

D'un autre côté, sont ceux qui s'efforcent de prouver que Jésus n'a point professé les erreurs qu'on lui attribue, et prétendent qu'il n'y a rien ni dans ses actes, ni dans sa doctrine qui puisse blesser la raison. Ce que les évangélistes présentent comme des miracles n'est que l'exagération de certains faits tout simples, — ne sortant pas en tous cas des limites de la puissance humaine, — et qu'une tradition postérieure, avide de merveilleux, a entourés de détails légendaires. Quant aux doctrines judaïques que les documents évangéliques mettent également sur le compte de Jésus, telles que ses théories messianiques, et en particulier son eschatologie, ce sont là encore des créations de l'Eglise primitive, des superfétations qui ne se concilient nullement avec le caractère et la pensée générale de Jésus. Jamais il n'eut l'idée de dominer l'univers, ni de revenir en personne juger l'humanité. Son œuvre était toute morale et spirituelle. Mais ses disciples, ne comprenant pas la grandeur de cette œuvre, précisément à cause de ce caractère même, y ont substitué leurs conceptions grossières, leurs préjugés juifs, leurs rêves millénaires.

Tel est le point de vue historique auquel se rattache le docteur Schenkel, et dont le livre que nous allons examiner est une franche et courageuse apologie. Il est impossible d'apprécier la valeur de ce livre sans aborder et résoudre préalablement, autant que faire se peut dans un travail de ce genre, les grandes questions de critique qui se rattachent à l'origine des évangiles, aux rapports de ces documents entre eux, et à leur importance historique respective. Ces questions sont ici vraiment capitales, car selon la solution qu'on y donne, la vie, le caractère, le rôle historique de Jésus peuvent être envisagés sous des points de vue infiniment différents, presque contradictoires. Il s'agit donc de peser l'opinion de M. Schenkel en ces matières; ce travail simplifiera fort notre tâche, car nous n'aurons plus ensuite qu'à tirer des conclusions.

I.

Afin d'orienter le lecteur, disons tout de suite sur quelles prémisses critiques repose le *Portrait historique de Jésus*, que nous examinons. Les voici en quelques mots : Jésus fut toujours absolument indépendant du judaïsme, et en général du milieu intellectuel et moral où il vécut. Il répudia par conséquent les croyances populaires répandues autour de lui, en particulier la croyance au miracle. Toute spirituelle, sans aucun caractère légal ni dogmatique, sa doctrine n'a rien de commun avec la loi;

Jésus ne se rattache au mosaïsme par aucun côté, il se borne à le condamner et à l'abolir purement et simplement. Point de miracles, point de formes cléricales, point de rêves messianiques, point de dogmes; le culte pur, le culte de l'esprit, la liberté absolue en Dieu. Telle est la pensée générale et authentique de Jésus. Conséquemment tout ce qui, dans les évangiles, obscurcit cette pensée générale ou la contredit doit être écarté comme historiquement inexact. — Aucun des quatre évangiles ne reproduit avec une entière fidélité la pensée du Maître; cependant ils ne la dénaturent pas au même degré. Le quatrième évangile ne rattache pas Jésus au judaïsme, il est vrai, mais, comme les trois autres, il lui attribue des miracles, même de particulièrement prodigieux; il lui prête en outre des tendances spéculatives et dogmatiques invraisemblables, et, contrairement à toute vérité psychologique, supprime d'une manière absolue le développement religieux et moral par lequel il a nécessairement dû passer. Ce livre, pris dans son ensemble, est donc faux et doit être rayé de la liste des sources proprement historiques. — Le premier et le troisième évangile offrent un fond général historique; mais ils accumulent autour de l'enseignement et de l'activité de Jésus tant d'éléments miraculeux et apocalyptiques, que leur autorité en est extrêmement affaiblie, et que l'historien ne peut se servir de ces deux documents qu'avec la plus grande réserve. Seul, le second évangile trace un tableau un peu fidèle de la vie de Jésus. C'est là aussi le document essentiel, auquel tous les autres doivent être subordonnés. Il présente bien aussi quelques éléments légendaires et judaïques; mais ils sont beaucoup moins nombreux, et il est facile d'écarter ces légères ombres et de montrer ainsi dans toute sa simplicité et son humanité la figure idéale de Jésus de Nazareth.

Il serait inutile, je pense, d'insister sur la gravité de ces prémisses. Il le serait plus encore de passer outre, pour se réfugier dans des déclamations dogmatiques. Qu'on se le dise bien: tant que les bases critiques du système rationaliste ¹ ne sont pas ébranlées, toute discussion dogmatique est superflue. Sans dédaigner en aucune façon le témoignage de la « conscience chrétienne » ni en général aucune des considérations morales qui peuvent être opposées à la théologie négative, nous les croyons fort insuffisantes. Lors même qu'on parviendrait, avec des arguments de cette nature, à retenir nos contemporains dans les voies du christianisme, on n'aurait fait qu'une œuvre précaire, une œuvre de circonstance et sans avenir certain. Ce n'est que sur le terrain de la critique historique, de la science rigoureuse, qu'on aboutira à des résultats vraiment solides et d'une portée permanente. — On ne sera donc pas étonné si nous nous en tenons presque exclusivement, dans l'examen du livre de M. Schenkel,

¹ Il ne s'agit pas ici du rationalisme en général, mais de la fraction à laquelle se rattache le docteur Schenkel.

aux questions de critique. On ne le sera pas davantage si le quatrième Evangile occupe une large place dans cette discussion.

Deux questions très graves se posent dès l'entrée de cette discussion : 1^o cet Evangile a-t-il Jean pour auteur ? 2^o quelle est la valeur historique du document ? Au point de vue historique ces deux questions sont essentiellement distinctes et presque absolument indépendantes l'une de l'autre.

Assurément, si nous avons la certitude que c'est bien un apôtre qui a écrit ce livre, son autorité n'en sera que plus grande à nos yeux. Mais en supposant qu'il n'est pas de Jean, si, néanmoins, il nous apparaît, à la lumière d'un examen impartial, entouré des garanties essentielles de l'historicité ; si les faits qu'il raconte, alors même qu'il est en contradiction apparente avec les synoptiques, portent les caractères de la vraisemblance ; si son contenu général, en un mot, peut se concilier avec ce que nous savons de l'activité de Jésus, du milieu où il exerça son ministère, des éléments moraux et religieux auxquels il eut affaire, il est évident qu'il doit être pris comme document de la vie de Jésus. Telle est, à nos yeux, la chose essentielle, et nous pensons qu'il vaut mieux porter la discussion sur la question ainsi précisée que d'avoir recours, comme on l'a fait souvent, avec trop d'insistance, aux témoignages de la critique externe. Ces témoignages ne sont point d'une clarté décisive, et à supposer qu'ils fussent suffisants à établir l'authenticité du livre, il resterait toujours à répondre à la question : quelle en est la valeur ? Car il ne faut pas oublier qu'il est des critiques qui attribuent le quatrième évangile à Jean et qui ne lui accordent point pour cela une grande importance historique.

Les arguments que M. Schenkel avance contre la fidélité historique du quatrième évangile sont nombreux et forment un faisceau au premier abord redoutable ; car ces arguments, il faut le reconnaître, sont exposés avec force et clarté¹. Ce qui frappe le plus, parmi les particularités qui distinguent cet écrit, c'est qu'on ne voit chez Jésus nulle trace de développement. Il est le même depuis le premier jour jusqu'au dernier. Dès le début, il se donne ouvertement pour le Messie, et il est reconnu comme tel. Déjà aux noces de Cana, il manifeste sa gloire par un miracle ; il prévoit dès le commencement de son ministère les souffrances qui l'attendaient. Sa première pensée fut qu'il était appelé à renverser les institutions théocratiques. Enfin l'opposition que devait lui attirer son rôle antijudaïque éclata de bonne heure avec une certaine violence. — Ces données, dit M. Schenkel, sont absolument incompatibles avec la relation des Synoptiques, qui nous présentent Jésus passant par un dévelop-

¹ Pour éviter d'accumuler inutilement les notes, nous nous contentons de renvoyer le lecteur aux deux passages du livre où cette matière est traitée, page 19 et suiv. et toute la note II de l'appendice.

pement naturel conforme aux lois de l'esprit humain, n'arrivant que peu à peu, et sous l'empire de l'expérience, à la conscience de son rôle de Messie; ne s'élevant ouvertement enfin contre le pharisaïsme qu'à l'époque déjà avancée où il a compris qu'il n'y a entre lui et le judaïsme officiel aucune conciliation possible. — Un autre fait que M. Schenkel signale avec insistance comme une difficulté capitale, c'est que le quatrième évangile suppose que Jésus a fait plusieurs fois le voyage de Jérusalem, et a par conséquent exercé son ministère tantôt en Galilée, tantôt en Judée, tandis que les Synoptiques ignorent totalement ces voyages, à l'exception du dernier dont Jésus ne devait pas revenir. — Ce n'est pas tout. Le quatrième évangile exagère jusqu'à l'impossible l'attitude de Jésus à l'égard du judaïsme. Il n'accorde aucune valeur quelconque à la loi; il déprécie fort Moïse et Abraham; il traite de « voleurs » et de « meurtriers » tous ceux qui sont venus avant lui; les représentants actuels du judaïsme ne sont à ses yeux que les « fils du diable; » en un mot, le quatrième évangile nous représente partout Jésus comme un adversaire acharné de la religion officielle sans que cette opposition violente soit pour ainsi dire expliquée par rien. Tout cela, pour M. Schenkel, prouve deux choses : d'abord que le quatrième évangile n'est pas dans la vérité historique; ensuite que ce livre ne peut être d'un juif. Ajoutez à ce qui précède les difficultés tirées du style et de la terminologie de l'auteur, ainsi que des discours invraisemblables qu'il attribue à Jésus. Enfin, ce qui n'a pas une moins grande portée, ce sont les lacunes inconcevables qu'il présente. Il ne parle ni de la tentation, ni des guérisons de démoniaques, ni de la transfiguration, ni de l'institution de la Cène, ni du sermon sur la montagne. Ce sont là des omissions graves, qu'un compagnon de Jésus n'eût point faites, et qui accusent en outre, chez l'auteur, des préoccupations dogmatiques évidentes.

Nous voulons vider tout d'abord la question des voyages de Jésus en Judée. Elle est plus importante qu'il ne le semble au premier abord, car à cette question s'en rattachent plusieurs autres d'une manière fort étroite, et dont l'examen sera dès lors singulièrement simplifié. L'argument de M. Schenkel est naturellement ici le silence des Synoptiques, surtout celui de saint Luc, qui avait consulté, semble-t-il, non-seulement les documents galiléens, mais encore des sources plus récentes, originaires de Judée¹. — Rappelons d'abord un fait qu'il est impossible de contester, c'est que les Synoptiques n'offrent point un ordre historique et chronologique rigoureux; sans parler des discours de Jésus prononcés à des époques et dans des circonstances différentes, et qu'ils ont assemblés artificiellement, comme par exemple le contenu du sermon sur la montagne et certaines séries de paraboles, il est manifeste que les trois premiers évan-

¹ Cette assertion est une pure hypothèse.

giles ne suffisent pas à l'historien qui veut tracer un tableau complet de l'activité de Jésus. Ils paraissent renfermer toute sa vie publique dans l'espace d'une année; et Luc, qui devrait être plus exact que ses devanciers, pousse l'invraisemblance historique jusqu'à employer neuf chapitres de son livre¹ à décrire le dernier voyage à Jérusalem. Ce n'est point à de tels documents qu'il convient, ce me semble, de sacrifier un livre renfermant des données historiques formelles et précises.

Mais venons à la question. Un fait certain, c'est que Jésus avait des connaissances intimes à Jérusalem et dans les environs². Dès les premières tentatives que firent ses adversaires pour se saisir de lui, il trouva un défenseur dévoué en Nicodème, qui apparemment lui était fortement attaché, car autrement il n'eût point fait, en opposition à son propre parti, une démarche aussi compromettante. On en peut dire autant de Joseph d'Arimathée, également sénateur. Comment expliquerait-on qu'il eût bravé la haine et les rancunes de ses collègues, au point de réclamer le corps de Jésus pour lui faire une riche et honorable sépulture, s'il n'avait eu avec lui depuis longtemps des relations fort intimes? Ajoutons en outre que, d'après le premier et le troisième évangile, Jésus se plaint amèrement des tentatives multipliées qu'il a vainement faites pour convertir Jérusalem. Il faut maintenir que ces divers traits, pris en partie dans les Synoptiques eux-mêmes, ne peuvent en aucune manière se concilier avec l'hypothèse que Jésus n'est allé à Jérusalem qu'une seule fois, à la fin de son ministère. — Quant aux relations mentionnées plus haut, nous ferons remarquer que de telles relations ne se forment pas en un jour, — surtout quand il s'agit d'un personnage plus que suspect aux autorités établies, et dont l'amitié ne peut qu'être compromettante et périlleuse. Le quatrième évangile nous paraît donc bien informé, quand il nous raconte que de très bonne heure Jésus fit à Jérusalem la connaissance de Nicodème. Mais il n'est pas moins exact lorsqu'il dit que ce personnage n'osa le visiter ouvertement, et que Joseph d'Arimathée était disciple de Jésus en secret.

Mais il y a des difficultés plus graves à opposer à M. Schenkel. D'après son système, Jésus aurait été attaqué, poursuivi, accusé, condamné et mis à mort dès la première apparition qu'il aurait faite en Judée. Ceci est de toute impossibilité. Un fait certain, c'est que les autorités juives en auraient eu fini plus tôt avec leur adversaire si elles n'eussent craint le peuple. Mais il y avait là une puissance avec laquelle il fallait compter. Les évangélistes nous font entendre cela en divers endroits de leurs

¹ Luc IX, 57-XVIII, 30.

² Quant à la famille de Béthanie, on ne saurait dire si Jésus en a fait la connaissance dès son premier voyage. Mais ce qui est tout à fait improbable, c'est qu'il ne soit entré en relation avec elle que dans les derniers jours de sa vie. Leur grande intimité ne s'expliquerait pas.

écrits¹, et nous y voyons une preuve que Jésus était fort connu à Jérusalem et y passionnait depuis longtemps un certain nombre d'esprits. Hors de cette supposition, la division, les craintes réciproques que nous voyons éclater entre le peuple et ses chefs spirituels, ne sauraient s'expliquer. Au reste, qu'on les explique comme on voudra, le fait est qu'elles existaient, et que les sympathies populaires entouraient la personne de Jésus d'un redoutable rempart. Or nous demandons comment, dans une situation pareille, le parti pharisaïque a pu en venir aussi promptement aux mesures les plus rigoureuses? Comment a-t-il pu traduire immédiatement en persécution acharnée l'antipathie qu'il éprouvait pour Jésus?

M. Schenkel, qui est si scrupuleux à l'endroit des « gradations », nous paraît ici précipiter étrangement les choses. Non, l'antagonisme que provoqua Jésus n'a pu éclater aussi tard, et aboutir en si peu de temps à une catastrophe mortelle. Et, quelque fanatiques que fussent ses adversaires, ils n'ont pu assumer devant tout le peuple juif la responsabilité de la mort de Jésus, si depuis longtemps déjà il n'avaient eu contre lui des griefs nombreux et graves. — Mais cela suppose nécessairement que Jésus a fait plusieurs tentatives de prosélytisme sur Jérusalem; car s'il n'eût prêché qu'en Galilée, les pharisiens se seraient sans doute contentés de le mépriser, lui et ses adhérents.

M. Schenkel, il est vrai, ne se laisse pas arrêter par ces difficultés; il explique tout, en disant que Jésus fit avant la Pâque un long séjour en Judée, qu'il alla fréquemment à Jérusalem, y prêcha, y attaqua énergiquement le judaïsme officiel et souleva ainsi l'orage qui devait lui coûter la vie. L'explication n'est point admissible. Ce que nous avons dit tout à l'heure subsiste. Le temps qui s'écoula depuis la fête des tabernacles jusqu'à la Pâque n'est nullement suffisant pour rendre compte de la préparation et de l'exécution d'une aussi sanglante tragédie; il l'est d'autant moins que Jésus ne fit que des apparitions à Jérusalem, qu'il parcourut la Pérée, et séjourna un certain temps aux environs d'Ephraïm².

Ajoutons enfin que l'hypothèse de M. Schenkel rend impossible toute classification un peu rationnelle de l'activité de Jésus, et particulièrement de ses discours. C'est ce qu'il est facile de montrer. Les Synoptiques, avons-nous dit plus haut, ont réuni, dans plusieurs cas, les discours de Jésus appartenant à des époques différentes. Une classification absolument exacte et rigoureuse est sans doute chose impossible. Cependant elle peut se faire si l'on s'en tient aux traits essentiels. Ainsi, il est à peu près certain que tous les discours de Jésus contre les scribes et les pharisiens ont dû être prononcés à Jérusalem. Il en est de même de toutes les paraboles relatives à la rejection des Juifs et à l'élection des païens, telles que les noces du prince royal (Matth.) le Festin (Luc), l'Enfant prodigue,

¹ Luc XX, 6, 19; XXII, 2.

² Jean XI, 54.

la Drachme perdue, la Brebis égarée, les Vignerons meurtriers, le Pharisien et le Péager, etc. La plupart de ces discours et de ces paraboles supposent la présence du judaïsme officiel. A cela il faut ajouter une foule de traits isolés, de discussions, de déclarations particulières (il serait trop long de les énumérer), qui n'ont de sens qu'à Jérusalem, ou du moins en Judée; enfin les discours eschatologiques, qui ont certainement été prononcés en face du temple. — Si l'on y réfléchit, on verra que de la sorte la moitié, au moins, des discours de Jésus n'ont pu être prononcés qu'en Judée, et supposent dès lors que Jésus a eu avec le judaïsme officiel des rapports fréquents. Reste à savoir comment tous les éléments dont nous parlons doivent être répartis sur l'activité de Jésus, à quelle date, à quelles circonstances il faut les rattacher. Les deux premiers évangélistes, faisant abstraction des divers voyages de Judée, ont laissé toutes ces données éparses dans leurs écrits. Luc, — c'est un fait digne de remarque, — a évidemment été frappé de l'incohérence et de la confusion qui règnent à cet égard dans la tradition galiléenne. Il a tenté de la corriger et de donner à l'histoire de Jésus plus d'ensemble, en réunissant dans son « récit de voyage, » dont il a déjà été question, une foule de matières disséminées dans Matthieu et dans Marc. Au point de vue de la méthode, il se montre supérieur, à quelques égards du moins, aux deux autres synoptiques; mais au point de vue de l'exactitude matérielle, il leur est inférieur. Ce qui d'abord semble difficile à admettre, c'est que les événements racontés dans ces neuf chapitres de Luc se soient accomplis durant le voyage de Galilée en Judée. M. Schenkel atténue la portée de ce fait au point de le rendre acceptable, en disant que Luc a réuni tout ce que Jésus a dit et fait, non-seulement durant le voyage, mais durant tout son séjour en Judée jusqu'à son arrestation. Mais cette combinaison est entièrement arbitraire. Il faut d'abord remarquer qu'il y a dans le long récit de Luc des traits dont la date est évidemment fort antérieure, des traits qui appartiennent à la période purement galiléenne du ministère de Jésus, — par exemple : les maximes sur le repos et la Providence¹, l'envoi des disciples en mission², les reproches de Jésus aux villes incrédules du lac de Génésareth³. Dès lors les bases matérielles sur lesquelles repose la coordination historique tentée par Luc semblent inexactes. D'ailleurs on voit éclater à chaque instant l'embarras où est l'auteur pour se reconnaître au milieu des éléments un peu diffus et surabondants de sa narration. Comme s'il craignait constamment d'arriver à Jérusalem avant d'être au bout de ses matériaux, il se reprend, il revient en arrière de temps à autre. En réalité, il y a dans son récit les éléments de plusieurs voyages⁴. Et de fait, les discours si nombreux de Jésus qui se rapportent

¹ Luc XII, 46-51, conf. avec Matth. VI, 2.

² Luc X. 1 et suiv.

³ Luc X, 13-15.

⁴ Voir en particulier Luc IX, 51; XIII, 22 et XVII, 11.

à ses luttes avec les formalistes et les incrédules de Jérusalem, ainsi qu'une foule d'anecdotes qui ont trait au même sujet, ne peuvent s'expliquer que si Jésus a séjourné plusieurs fois en Judée. Tout cela forme, nous l'avons dit, au moins la moitié de l'activité de Jésus, et il est impossible qu'il ait accumulé, dans le court intervalle qui sépare son départ de la Galilée des environs de la Pâque, une telle quantité de discours. Cet espace de temps est d'autant moins suffisant, que Jésus ne résida point en permanence à Jérusalem, ainsi que nous l'avons fait remarquer ailleurs. Puis, qu'on veuille bien considérer que ce n'était plus pour Jésus le temps des discours suivis et harmoniques. La lutte violente dans laquelle il fut engagé à parler principalement de son entrée triomphale, et qui ne lui laissait aucun repos, ne permettait plus à sa pensée de s'épanouir comme aux premiers temps de son activité. Il prononça beaucoup d'aphorismes dans ce dernier séjour, au milieu de ces discussions continuelles avec les pharisiens; mais si l'on excepte son grand exposé eschatologique¹, il est peu vraisemblable qu'il ait fait beaucoup de discours étendus.

En somme, il nous paraît donc établi que tout l'ensemble des discours de Jésus, qu'un examen attentif oblige de rattacher à ses rapports avec les docteurs et les prêtres de Jérusalem, ne saurait être renfermé dans les étroites limites de son dernier séjour en Judée. Il faut nécessairement revenir encore ici aux données du quatrième évangile : Jésus est allé plusieurs fois à Jérusalem; et de là ces nombreux éléments qui constituent toute une activité judéenne, mais que les Synoptiques n'ont pas cru devoir rattacher à un ordre historique.

Il est enfin une difficulté capitale qui ne peut être passée sous silence. Le tableau que le quatrième évangile nous fait de l'activité de Jésus à Jérusalem, durant les divers séjours qu'il lui attribue, de ses luttes, de ses discussions avec les pharisiens et les sadducéens, des objections et des difficultés de tous genres que lui font ceux-ci, enfin de l'agitation et des fluctuations de la pensée populaire à son sujet, — tout ce tableau porte les caractères les plus frappants de la vérité historique². Or, nous demandons comment un auteur d'origine païenne, fort éloigné d'ailleurs de la tradition primitive, qui n'aurait eu pour but que de satisfaire par son

¹ Matth. XXIV et parall.

² Ceci a été souvent contesté, et l'est encore aujourd'hui, mais sans raisons sérieuses. C'est ainsi, pour ne prendre qu'un détail, que M. Schenkel trouve une erreur matérielle dans le passage où le quatrième évangile fait dire à certains juifs : « Quand le Messie viendra on ne saura d'où il sort... » C'est M. Schenkel qui est dans l'erreur. Il semble oublier les théories messianiques populaires qui avaient cours du temps de Jésus. Il est établi que, sur la question de l'origine du Messie, comme sur tant d'autres, il circulait des opinions contradictoires. C'est pourquoi le quatrième évangile est encore dans la vérité lorsqu'il fait en un autre endroit dire aux juifs qu'ils savent que le Christ doit venir de Bethléhem (Jean VII, 42). Un Juif seul a pu relater ces opinions opposées.

écrit les exigences d'une certaine gnose philosophique, aurait pu imaginer des récits comme ceux-là? Et quel en eût été du reste l'intérêt au point de vue de sa théologie transcendante? Il nous est impossible de le voir. Au contraire, un tel écrivain, nous semble-t-il, se serait bien plutôt abstenu, et d'une manière absolue, de mettre Jésus en contact avec le judaïsme; il se serait abstenu surtout de nous le présenter comme un observateur exact des traditions religieuses et nationales, ne manquant pas une des solennités de Jérusalem, à moins que des circonstances graves ne l'y contraignissent¹. En un mot, quant à supposer qu'une sorte de gnostique, écrivant dans la seconde moitié du second siècle, ait fait voyager Jésus à Jérusalem, dès les premiers jours de son activité publique, pour le mettre aux prises avec les représentants du judaïsme officiel, qu'il ait inventé à ce sujet une foule d'anecdotes, et même de très vraisemblables, tout cela uniquement dans l'intérêt d'un système spéculatif, c'est ce que nous ne pouvons décidément pas admettre.

Concluons sur tout ce sujet. Que les Synoptiques ne fassent nulle mention des séjours que Jésus a faits en Judée antérieurement au dernier, c'est sans doute un fait étonnant; mais encore une fois, ils nous paraissent fort embarrassés de trouver un cadre général à l'activité de Jésus; leur insuffisance en ces matières va si loin que Matthieu et Marc ne parlent pour ainsi dire pas du dernier voyage, et qu'ils nous transportent à Jérusalem sans que nous sachions à peine² que Jésus est en Judée. Et quant à Luc, qui a suppléé à cette lacune, telle est la confusion ou le vague qui règne dans sa relation, qu'il ne sait à quelles circonstances rattacher le voyage de Jésus et ne peut assigner à son départ aucune date quelconque³. Il faut donc reconnaître nécessairement qu'il y a dans les trois premiers évangiles une grande lacune qui doit être comblée au moyen du quatrième.

On trouvera peut-être que nous prolongeons outre mesure l'examen de cette question spéciale du terrain de l'activité de Jésus. Mais, ainsi que nous l'avons dit précédemment, cette question donne la clef de quelques autres fort importantes, et ceux qui sont au courant de ces matières n'auront point manqué de voir la portée de cette insistance. Si nous avons établi que le silence des Synoptiques ne constitue point une objection contre la relation de saint Jean, qu'au contraire une foule de traits essentiels de la vie de Jésus ne peuvent s'expliquer hors de la supposition qu'il a séjourné à diverses reprises en Judée, nous avons par le fait même répondu d'avance, en partie du moins, à *quelques-unes* des plus fortes objections de M. Schenkel.

Parmi ces objections, nous en rencontrons d'abord une que nous avons

¹ Jean VII, 1.

² Matth. XX, 29; XXI, 1; Marc X, 46; XI, 1.

³ Luc IX, 51.

déjà signalée comme capitale aux yeux de l'auteur. « Dans le quatrième évangile, dit-il, on n'aperçoit chez Jésus nulle trace de développement. Dès le début de son rôle public, il est définitivement fixé sur sa vocation : il sait qu'il est le Messie. » Nous ne contesterons point la différence qu'on nous signale ici entre les Synoptiques et le quatrième évangile ; nous nous bornerons à constater que cette différence est dans la nature des choses, qu'il serait inconcevable qu'elle n'existât pas, et que, bien loin de compromettre l'autorité de saint Jean, elle la confirme hautement. Il ne faut pas s'étonner, en effet, qu'en Judée Jésus ait dû être plus catégorique sur ses prétentions messianiques qu'il n'était obligé de l'être en Galilée : Ici il rencontrait partout l'abandon, la simplicité, la foi naïve. Une entente générale fut presque immédiatement établie entre le peuple et lui. Tout le monde se précipitait sur ses pas pour entendre sa divine Parole ou pour recueillir les bienfaits que répandait à pleines mains sa puissance libératrice. Quelques-uns, il est vrai, lui faisaient opposition ; mais c'était le petit nombre, et Jésus se bornait à prédire aux incrédules un châtiment sévère¹. D'autres, tout en admirant sa doctrine et l'autorité avec laquelle il l'enseignait, n'en étaient pas encore venus à reconnaître en lui le Messie, et s'arrêtaient à la supposition qu'il pouvait être Moïse ou l'un des prophètes ressuscité. Jésus, — cela est remarquable, — ne condamnait pas ces hésitations. Au lieu de s'irriter contre cette éclosion lente et tardive d'une foi définitive, il attend avec calme que les convictions se forment. C'est qu'il avait la certitude que là où il y a des âmes sincères, humbles et droites, la vérité se fait jour d'elle-même infailliblement. Il attendait donc, confiant et sans impatience, sûr que ses enseignements, ses miracles, l'éclat divin de toute sa personne le feraient bientôt reconnaître comme le Messie, et que les yeux de la Galilée s'ouvriraient, au moment propice, à la lumière du royaume de Dieu. « Heureux ceux qui ont le cœur pur, avait-il dit, car ils verront Dieu. » Les disciples galiléens ne devaient pas tarder à faire l'expérience de cette magnifique promesse. Le voile qui couvrait leur regard spirituel fut bientôt déchiré, et la lumière éternelle les inonda de ses rayons sacrés.

Qu'on compare maintenant à ces heureuses dispositions que Jésus rencontre presque partout en Galilée l'attitude des principaux personnages avec lesquels il eut affaire dès ses premières apparitions à Jérusalem. Ici point de candeur, de bienveillance ni de sincérité : il n'y rencontre que la résistance, le dédain, la contradiction. On le harcèle de questions, on lui demande sans cesse raison de son attitude et du rôle qu'il prétend jouer ; on le force ainsi perpétuellement à insister sur sa dignité messianique. Le peuple de Jérusalem lui-même, quoiqu'il fût en général plus accessible à

¹ Nous n'oublions pas les reproches adressés aux villes de Corazin, Capernaüm, etc. Mais nous n'oublions pas non plus que presque tous les disciples de Jésus étaient galiléens.

la vérité religieuse que les docteurs solennels et les prêtres épicuriens, ne laissait pas que d'avoir une certaine teinte de casuistique et de chicane. Il allait jusqu'à faire à l'autorité de Jésus des objections ridicules puisées dans les écoles¹. La position était donc tout autre qu'en Galilée, et cette différence devait nécessairement entraîner, chez Jésus, un changement d'attitude. On nous dit que le quatrième évangile a failli en cela à la vérité historique. Nous prétendons, au contraire, qu'il n'eût pu faire parler et agir Jésus à Jérusalem autrement qu'il ne l'a fait sans tomber dans une invraisemblance choquante et dans une erreur matérielle palpable. Auprès des Galiléens qui s'attachent à lui avec confiance, Jésus se borne à parler du royaume de Dieu et à faire des miracles qui le signalent peu à peu comme chef de ce royaume; aux Hiérosolymites qui le somment constamment de s'expliquer sur lui-même, qui lui disent à tout instant : « Qui es-tu ? à quoi prétends-tu ? » il répond sans cesse aussi : « Je suis le Fils de Dieu, je suis le Messie². » Dans un milieu tel que Jérusalem, il ne pouvait avoir qu'une attitude : l'affirmation constante de son autorité et de sa mission. Il n'est personne qui, en y réfléchissant, ne sente combien tout cela est dans la vérité historique. Le quatrième évangile est donc d'une parfaite exactitude; sa crédibilité demeure intacte.

Nous expliquerons de la même manière le caractère fortement anti-judaïque que revêtent dans saint Jean plusieurs des discours de Jésus, ainsi que sa conduite en général, et qui constituent aux yeux de M. Schenkel une si terrible objection. Si Jésus a exercé en Judée une partie assez considérable de son ministère, il n'y a rien d'étonnant à ce que le quatrième évangile nous donne un portrait un peu différent de celui des Synoptiques, dont l'attention est essentiellement fixée sur l'œuvre accomplie en Galilée. La considération que nous avons fait valoir tout à l'heure conserve ici toute sa force : la position était à Jérusalem tout autre qu'en Galilée, où l'influence du formalisme immoral des pharisiens se faisait peu sentir. Jésus put tout à l'aise pratiquer, de concert avec ses disciples, son libéralisme religieux, sans que jamais le peuple galiléen pensât à lui en faire de reproches. Il y avait une certaine harmonie entre eux sur la conception générale de la loi. Mais à Jérusalem, Jésus rencontrait à chaque pas les sadducéens, les scribes et les pharisiens. Les premiers l'irritaient par leur matérialisme et leur scepticisme grossiers, les autres par leurs distinctions de casuistes et leur morale atrabilaire et creuse. Tous représentaient la dégénérescence et l'abaissement du judaïsme, et il est facile de concevoir l'impression de répulsion profonde qu'ils durent produire sur Jésus dès la première fois qu'il fut en contact avec eux. Au reste, ils l'attaquaient à outrance à chaque rencontre, l'accusant d'être un imposteur, de détourner le peuple de la piété, c'est-à-dire de l'obser-

¹ Jean VII, 27.

² Jean X, 36.

vation servile de la loi et des traditions¹. Alors même qu'il faisait du bien, ils y trouvaient encore un crime; il méritait la réprobation et l'anathème pour avoir guéri un malheureux infirme le jour du sabbat. S'il chassait les démons, c'était pour eux une preuve que ce novateur était un homme dangereux, conjuré avec les puissances infernales. Nous demandons comment, dans une situation semblable, Jésus aurait pu garder à l'égard des traditions judaïques, représentées par ses adversaires, la même attitude qu'en Galilée? Comment une modification sensible aurait-elle pu ne pas se produire dans sa ligne de conduite? Sans doute, quand même Jésus fût resté en Galilée et n'eût rencontré aucune opposition, il ne se fût point borné à continuer le judaïsme (sa doctrine allait infiniment plus loin); mais on peut affirmer que, s'il ne fût jamais entré en contact avec le judaïsme officiel, que si surtout il ne fût jamais allé à Jérusalem, sa rupture avec la religion nationale se fût aussi accomplie par des voies plus douces. C'est ainsi que le voyage de Luther à Rome amena chez lui la crise décisive et le lança dans une opposition ardente qui n'était point rigoureusement nécessaire à son œuvre, mais qui fut la conséquence forcée de son contact avec le formalisme et la corruption qui régnaient dans la métropole du catholicisme. Ces réactions sont inévitables, d'une vérité psychologique rigoureuse, et il sied mal aux partisans acharnés du « développement purement naturel » de Jésus d'en contester la vraisemblance.

Remarquons, d'ailleurs, que M. Schenkel exagère d'une façon abusive le caractère antijudaïque du Christ johannique, ainsi qu'il arrive à ceux qui, poussés par une sorte d'idée fixe, veulent absolument accuser des contradictions. La différence entre le quatrième évangile et les Synoptiques n'est point aussi fondamentale que le prétend M. Schenkel. Il s'en faut bien qu'elle soit absolue. Les Synoptiques, il est vrai, rattachent sans cesse l'œuvre de Jésus à l'ancienne économie et aux prophéties par des citations de l'Écriture; mais le quatrième évangile use assez fréquemment du même procédé²; et si, dans ses commentaires personnels, l'auteur est plus indépendant de l'Ancien Testament et le cite plus rarement, cela prouve tout simplement qu'il avait à satisfaire des besoins d'une nature particulière. Saint Jean, il est vrai encore, représente Jésus comme un adversaire déclaré des juifs, et cela, presque dès le commencement. Mais, par « les juifs, » il n'entend désigner que les scribes et les pharisiens, nullement le peuple juif lui-même; et, s'il les qualifie de « voleurs » et de « meurtriers, » s'il les signale comme des « fils du diable, » d'après les Synoptiques, il les traite, en diverses rencontres, absolument de la même

¹ Nous parlons ici des pharisiens. Chacun sait que les sadducéens l'attaquèrent pour d'autres motifs, qu'ils ne se déclarèrent d'ailleurs ses adversaires que fort tard, en même temps que les hérédienens.

² Jean I, 45; V, 39; VIII, 56; XII, 38-40; XIX, 36, 37.

façon. Il les appelle « fous et insensés, » « hypocrites ; » « sépulchres blanchis, races de vipères ; » il leur dit à la face du peuple qu'ils sont les « dignes fils de ceux qui ont tué les serviteurs de Dieu, qu'ils sont plus criminels et plus dépravés que leurs pères¹. » — La seule différence un peu sensible qu'on remarque, c'est que, d'après le quatrième évangile, Jésus semble prendre plus tôt cette attitude agressive, et cette différence s'explique tout naturellement, comme nous l'avons vu, par les relations que Jésus eut de bonne heure avec les chefs du judaïsme.

L'autorité du quatrième évangile, qui nous a paru jusqu'ici solidement établie, sera-t-elle ébranlée par les lacunes que présente ce livre ? Examinons cette question, elle en vaut la peine. Nous ferons d'abord une remarque que nous aurons à généraliser plus loin : si ces omissions du quatrième évangile s'expliquent, comme le prétend M. Schenkel, tenons d'avance pour établi qu'elles ne sauraient plus servir d'argument contre l'authenticité du livre, car un auteur ne peut omettre, pour des *motifs dogmatiques*, que des choses qu'il n'ignore pas. C'est pourquoi nous trouvons étrange d'entendre M. Schenkel nous dire, néanmoins, que l'auteur qui a commis de semblables omissions ne saurait être un compagnon de Jésus. Et pourquoi pas, je vous prie, puisque, *d'après vous il les a commises*, le sachant et le voulant ?

Mais tirons M. Schenkel de cette contradiction, en montrant que ces lacunes ne peuvent s'expliquer par des préoccupations théologiques. Nous n'admettons pas même que le récit de la tentation y fasse exception. A supposer, en effet, que les Synoptiques professent, par ce récit, l'idée que Jésus était, comme tout homme, accessible aux insinuations de l'égoïsme et de l'erreur, ce qui serait effectivement incompatible avec la christologie johannique, l'auteur du quatrième évangile n'eût point été arrêté par cette difficulté. M. Schenkel ne nous dit-il pas, avec assez d'insistance, que cet auteur usait d'une extrême liberté à l'égard de l'histoire, que « d'une main délicate il a su *transformer certains récits traditionnels en allégories religieuses*, et les plus hautes conceptions de la doctrine chrétienne en événements extérieurs². » Or, si telle est son habileté, pourquoi nous le représenter comme un écrivain maladroit, qui se résigne à être incomplet, faute de pouvoir manier et approprier à son but les éléments historiques dont il dispose ?

Il n'a pas non plus parlé des miracles opérés sur les démoniaques, de la Transfiguration, de l'institution de la Cène. Mais encore ici il est impossible d'assigner à ces omissions aucune préoccupation systématique. Nous croyons, tout au contraire, que si l'auteur eût été aussi préoccupé

¹ Matth. XII, 34 ; XXIII, 33 ; XVI, 3, 4 ; XXII, 18, et tous les parallèles.

² Page 28. — Remarquez la contradiction impliquée dans la phrase dont nous soulignons une partie. L'auteur du quatrième évangile transforme ici *des faits en idées*, là *des idées en faits*. Pourquoi cette opération contradictoire de la part d'un auteur qui n'a pourtant qu'un but : spiritualiser la tradition.

qu'on le prétend, il n'aurait eu garde de passer sous silence les guérisons de démoniaques. N'oublions pas, en effet, ce qu'on ne cesse de nous dire, que le quatrième évangile est empreint d'un caractère plus spirituel et plus moral que les Synoptiques. Or, si effectivement le but de ce livre est d'épurer la tradition et de la transporter du milieu judaïque où elle s'est formée, dans un ordre d'idées plus spirituel, quoi de plus favorable à ce but, parmi les miracles de Jésus en général, que les guérisons de démoniaques? Car ce sont évidemment les miracles les plus moraux, les plus spirituels, puisqu'ils s'opèrent dans le domaine de l'esprit. Le gnostique écrivain eût mieux fait, ce semble, de supprimer certains autres prodiges essentiellement matériels, qu'il a cru devoir reproduire, comme par exemple le récit d'un *repas miraculeux*. Que pouvait lui importer, à lui, qui ne parle que du « pain céleste, » qui prétend que ce n'est point Moïse, mais Jésus, qui a donné « le vrai pain du ciel, » que pouvait lui importer cette multiplication matérielle? On peut déjà conclure de cela, je pense, que l'auteur du quatrième évangile procédait, en ces matières, avec assez de simplicité, et entendait fort peu les grandes et ingénieuses combinaisons que la critique lui attribue aujourd'hui.

Puisqu'il est constaté que, tout en négligeant de reproduire certains miracles qui ne pouvaient en rien choquer son spiritualisme, il en raconte d'autres bien plus matériels, pourquoi vouloir qu'il ait omis à dessein l'institution de la Cène, sous prétexte que sa doctrine de la « manducation spirituelle » rendait inutile, à ses yeux, toute cérémonie *extérieure*? Ne pouvait-il pas, d'ailleurs, accompagner le récit d'un habile commentaire. Lui qui, nous dit-on, sait si bien faire parler Jésus, que lui eût-il donc coûté de lui attribuer une bonne explication mystique, où le fait eût été clairement sacrifié à l'idée? — Il suffit de poser ces questions pour mettre en évidence les contradictions dont fourmille la critique négative dans ses attaques contre le quatrième évangile. — Il y a lieu, surtout, de s'étonner qu'on puisse trouver dans le récit de la Transfiguration un élément incompatible avec la christologie johannique. M. Schenkel allègue que le Christ du quatrième évangile, étant le Verbe éternel, et, comme tel, sans cesse resplendissant de la lumière divine, il ne pouvait, aux yeux de l'auteur, passer à un moment déterminé par une transfiguration comme celle décrite par les Synoptiques. Mais il faut remarquer qu'entre la lumière *intérieure* que porte certainement en lui le Christ johannique, et l'éclat *extérieur* dont ses disciples le virent entouré sur la montagne, il y a une différence sensible; et bien loin que cette transfiguration momentanée soit incompatible avec la théorie de la *lumière incarnée*, il nous semble, au contraire, qu'elle y pourrait entrer comme un élément fort naturel, considéré à la fois comme symbole et comme manifestation visible de la transfiguration intérieure¹. Il ne faut pas craindre d'affirmer que,

¹ Ceci est d'autant plus fondé que l'une des préoccupations les plus constantes de

si la Transfiguration se trouvait racontée dans le quatrième évangile exclusivement, la critique négative serait unanime à dire : « Ce récit se rattache trop étroitement et trop clairement aux idées particulières de l'auteur sur la divinité du Christ, sur « la lumière qui est venue luire dans « les ténèbres » pour qu'il soit difficile d'y reconnaître immédiatement une fiction. » C'est pourquoi il n'y a pas lieu d'insister davantage sur ce point.

Enfin, ce qui ne laisse pas que de nous étonner nous-même, c'est que le sermon sur la montagne ne se trouve pas dans le quatrième évangile ¹. M. Schenkel explique cette omission comme toutes les autres, naturellement, par des scrupules dogmatiques, « par la doctrine que professe le Christ johannique, quant à la loi et à l'ancien Testament. » Il est facile de montrer l'arbitraire de cette explication, car l'auteur tombe encore ici dans une contradiction qui ruine d'avance toute son argumentation. Il faut savoir, en effet, que le docteur Schenkel voit dans le sermon sur la montagne un manifeste catégorique, dans lequel Jésus aurait nettement défini sa position vis-à-vis du judaïsme, c'est-à-dire son entière indépendance de toutes les institutions théocratiques, ou mieux son dessein arrêté de les condamner et de les dissoudre ². Or si tel est le sens de ce discours, on ne voit pas bien comment l'auteur du quatrième évangile a pu en être gêné, ni comment, par conséquent, il a pu le supprimer pour des raisons dogmatiques. M. Schenkel, il est vrai, s'efforce d'accuser une différence sensible entre le sermon sur la montagne et le quatrième évangile en ce qui concerne la position de Jésus à l'égard du judaïsme et d'échapper ainsi à la contradiction. Mais ses efforts sont vains : il faut ou qu'il renonce à son explication du sermon sur la montagne, ou qu'il convienne qu'aucune considération théologique n'a pu pousser saint Jean à supprimer ce discours ³. Aussi longtemps qu'il reste impliqué dans de telles contradictions, tous ses arguments sont d'avance frappés de nullité, car il semble trop décidé à faire flèche de tout bois ; il n'est préoccupé que d'établir et de justifier ses propres vues dogmatiques ⁴.

Insistons enfin sur une contradiction qui a déjà été signalée dans sa critique. Il est évident que l'auteur, de même que toute son école, rejette comme inauthentiques un grand nombre des particularités du quatrième évangile, par la simple raison qu'il y découvre des préoccupations dogmatiques. « Il est manifeste dit-on, que l'auteur a pour but d'établir telle

l'auteur du quatrième évangile est de faire remarquer que les miracles de Jésus étaient destinés à *manifestar sa gloire*.

¹ Il n'est pas non plus dans Marc. M. Schenkel explique cela à sa façon. Nous verrons plus loin ce qu'il en est.

² Voir page 77-82.

³ Voir encore page 77-82. Comp. avec page 21.

⁴ Il s'en défend dans la préface de sa troisième édition ; mais toute dénégation est superflue. Nous croyons à la parfaite sincérité de l'auteur ; mais il se fait illusion.

doctrine, donc son témoignage ne saurait avoir d'autorité. » Ce qui est également certain, c'est qu'après avoir établi (à ce qu'on croit) que le quatrième évangile n'est pas l'œuvre d'un apôtre, qu'il a été écrit au second siècle par un auteur d'origine païenne, on part ensuite de cette donnée pour incriminer une foule d'éléments du livre pris isolément. L'auteur, écrivant au milieu du second siècle, et ignorant d'ailleurs totalement les circonstances où vécut Jésus, devait nécessairement commettre un grand nombre d'erreurs matérielles. — Or nous posons de nouveau ce dilemme : ou bien l'auteur s'est écarté de la tradition évangélique *de parti pris*, et alors les licences qu'il s'est permises ne sauraient plus prouver qu'il n'a pas été témoin des choses qu'il raconte; ou bien il a failli à l'exactitude historique innocemment, sans intérêts d'aucune sorte. Entre ces deux suppositions il faut opter : on ne saurait s'arrêter tantôt à l'une et tantôt à l'autre. Or, quelle que soit celle qu'on adopte, il faudra se résigner à voir crouler à peu près complètement tout l'échafaudage d'objections que la critique négative oppose au quatrième évangile. Mais M. Schenkel ne veut pas opter. Toute sa critique, en effet, repose sur ce double procédé : L'auteur du quatrième évangile est un païen mal informé sur la vie de Jésus; il est naturel qu'il fasse des erreurs¹. Cet auteur écrit dans l'intérêt d'un système préconçu; des éléments considérables de son livre accusent cette préoccupation, ils doivent être écartés. Cette méthode est entièrement arbitraire et implique, nous le répétons, la plus flagrante contradiction.

Par toutes ces considérations, nous croyons avoir démontré que les attaques de M. Schenkel contre la crédibilité historique du quatrième évangile n'ont rien de fondé. Le but de cet article permettrait à la rigueur de s'en tenir là. Toutefois, nous prendrons occasion de ce débat pour nous prononcer brièvement sur les lacunes, et en général, sur toutes les particularités qui distinguent ce livre. — Et d'abord, nous pensons que, dans la supposition qu'il est l'œuvre de Jean, l'impression que fit la personnalité de Jésus sur cet apôtre, d'une nature morale, profonde et exaltée, suffit pleinement à expliquer le caractère général de l'écrit. Une contemplation recueillie, prolongée, intense lui a fait voir en Jésus la splendeur du Père, la Parole vivante, la Lumière éternelle qui doit dissiper les ténèbres du monde moral. En cette grande conception religieuse se résume pour lui tout ce qui a rapport à la personne et à l'œuvre de Jésus. Il n'y a rien d'étonnant à ce que Jean ait ramené à ces données théologiques

¹ L'auteur est en cela si fort préoccupé de contradictions qu'il fait à saint Jean des objections ridicules. Ainsi il trouve une preuve que cet évangéliste ne connaissait pas la vie palestinienne dans le fait qu'il place dans la bouche de la Samaritaine les paroles suivantes : « Les Juifs n'ont point de communication avec les Samaritains. » — Ce fait est cependant attesté par les Synoptiques (Luc IX, 53). — Il l'accuse encore d'inexactitude historique dans un cas où l'auteur est au contraire dans la vérité (Jean XI, 49).

essentielles, toute l'histoire évangélique ; et il est permis de trouver puéril qu'on conteste l'authenticité du quatrième évangile, parce qu'on y trouve un certain travail spéculatif. L'auteur est un penseur, un théologien, et vouloir lui interdire de mêler ses conceptions religieuses à la narration de l'histoire évangélique, c'est vouloir lui imposer des conditions impossibles. Comment un écrivain qui retrace une histoire qui est celle de sa propre vie morale, une histoire où sont engagés ses intérêts immortels, dans laquelle enfin il se retrouve lui-même tout entier, avec les souvenirs pathétiques de son passage de la mort et des ténèbres à la lumière et à la vie ; comment se pourrait-il qu'un tel écrivain se fût borné à raconter la vie de Jésus avec la dépréoccupation d'un froid chroniqueur ?

Précisons. L'auteur a un système, dit-on. — Certainement. Nous regretterions fort qu'il n'en eût point, et bien loin que cette considération infirme à nos yeux son autorité, nous y voyons une garantie de son impartialité historique. En effet, voici ce qui, pour nous, ressort clairement d'une étude impartiale de l'évangile de Jean : l'auteur connaît à fond et dans tous ses détails la tradition évangélique ; c'est ce que démontre la liberté même avec laquelle il en use ; on voit qu'il est parfaitement à l'aise au milieu des éléments qu'il met en œuvre. — Cette liberté s'explique effectivement par le fait que l'auteur a un certain système théologique, ou si l'on veut, un point de vue général assez précis sur l'œuvre et la personne de Jésus, point de vue qui n'est, à vrai dire, que le résumé de l'impression morale et religieuse qu'il a reçue de son Maître. Procédant par synthèse, il ramène tout à ce point de vue, non pas en faisant violence à la tradition, mais parce que tel est pour lui le sens général et supérieur de la tradition. Arrivé à cette hauteur où l'a porté la coordination des impressions successives, qu'il a puisées dans son commerce avec Jésus, et dans le travail intérieur qui en a été la conséquence ultérieure, on peut dire qu'il plane fort au-dessus des faits historiques, j'entends des faits pris isolément. Voilà pourquoi il en a omis plusieurs qui sont pourtant d'une haute signification, et dont quelques-uns, nous l'avons vu, se fussent particulièrement harmonisés avec son point de vue fondamental ; tandis qu'il en a relaté d'autres qui semblaient s'y adapter moins aisément, et offrir en même temps moins d'intérêt. Mais encore une fois, quelle utilité y avait-il à ce qu'il s'astreignît à une exactitude toute matérielle ? Finalement son but n'était pas de relater des anecdotes, ni de transcrire des discours, mais bien de rendre témoignage de l'impression sanctifiante qu'il avait reçue de son contact avec la personne de Jésus. Assurément, que Jésus fût allé une ou plusieurs fois à Jérusalem, qu'il eût été en guerre ouverte avec les pharisiens dès le début, ou seulement plus tard, qu'il eût opéré tels miracles plutôt que tels autres, c'étaient là, en particulier, des faits qui importaient assez peu à la gloire du Verbe incarné, et par conséquent au but essentiel que se proposait l'auteur du quatrième

évangile. — Ces considérations, si l'on veut bien les peser, expliquent parfaitement toutes les particularités du livre, et justifient l'auteur de toute violence systématique à l'égard de la tradition. Il n'a pas ployé l'histoire aux exigences d'une théorie, il a extrait sa théorie de l'histoire. Hors de là son livre ne s'explique pas.

Nous ne nous sommes pas proposé d'établir l'authenticité du quatrième évangile. La question de savoir si ce livre est l'œuvre de Jean est fort importante en elle-même. Mais, dès que l'on considère simplement le livre comme document historique, l'important, nous l'avons dit, est de savoir si les renseignements qu'il nous offre sont exacts. Il est à peine besoin d'ajouter que la crédibilité ou l'exactitude historique du livre entraîne son authenticité, plutôt négativement que positivement, il est vrai. Si nous jugions à propos de faire la preuve de cette authenticité, les arguments ne nous feraient pas défaut. Mais il nous suffit d'avoir établi que le quatrième évangile est un document rigoureusement historique, et qu'en le récusant M. Schenkel mutile la vie de Jésus dans ses bases mêmes. — Nous y reviendrons, d'ailleurs, incidemment, plus loin. Il est temps de passer aux Synoptiques.

LALOT.

(Suite.)

QUELQUES TRAITS

DE LA PERFECTION MORALE DE JÉSUS-CHRIST¹

Tandis que les hommes, même les mieux doués, n'accomplissent qu'une bien petite part de l'idée de vertu et de sainteté, le Christ épuise tout ce que l'on peut appeler grand et vertueux. Son âme est comme un paradis moral, rempli de fleurs attrayantes, qui étalent leurs mille couleurs sous la voûte bleue du ciel, qui boivent la rosée rafraîchissante et les brûlants rayons du soleil, qui répandent partout un suave parfum, et qui remplissent d'une douce joie tous ceux qui en approchent.

Nous trouvons dans l'histoire beaucoup d'hommes à l'esprit vaste et dominateur, placés à la tête de leur temps et de leur pays, et fournissant les matériaux au travail spirituel d'une génération ou d'une période historique, jusqu'à ce qu'ils soient remplacés par d'autres ouvriers de génie, qui commenceront une ère nouvelle. Comme les torrents jaillissent du sommet des montagnes, ainsi la connaissance et la force morale naissent et se nourrissent sur les hauteurs de l'humanité. Abraham, le père des croyants; Moïse, le législateur de la théocratie juive; Elie parmi les prophètes; Pierre, Paul et Jean parmi les apôtres; Athanase et Chrysostôme parmi les Pères grecs; Augustin et Jérôme parmi les Pères latins; Anselme et Thomas d'Aquin parmi les scolastiques; Léon I^{er} et Grégoire VII parmi les papes; Luther et Calvin parmi les réformateurs et les théologiens protestants; — Socrate, le père des anciennes écoles philosophiques; — Homère, Dante, Shakespeare et Milton, Gœthe et Shiller, dans l'histoire de la poésie chez les peuples divers auxquels ils appartiennent; — Raphaël parmi les peintres; — Charlemagne, le premier et le plus grand dans la longue chaîne des empereurs allemands; — Napoléon, le maître sublime de tous les généraux formés

¹ Le fragment suivant est emprunté au livre du docteur Schaff, intitulé : *La personne de Jésus-Christ, le miracle de l'histoire*, dont une traduction française paraîtra bientôt.

à son école ; — Washington, le premier, le plus sage et le meilleur des présidents de l'Amérique, le type le plus pur et le plus noble du caractère américain, peuvent être tous nommés comme des exemples de ces héros qui représentent dans l'histoire, qui résument et qui concentrent en leur personne la force et la puissance de générations entières. Cependant ces caractères ne nous offrent jamais qu'une partie de l'humanité et non l'humanité tout entière ; ils appartiennent à un peuple et à une époque particulière, et ils participent presque toujours aux erreurs, aux préjugés et aux fautes de leur temps et de leur pays, dans la même mesure qu'ils en rappellent les qualités et les vertus. Moïse, vénéré par les croyants de trois religions, était juif par ses vues, par ses sentiments, par ses mœurs et ses habitudes, non moins que par son origine ; Socrate ne s'est jamais élevé au-dessus du type grec ; Luther était allemand dans ses vertus comme dans ses défauts, dans sa force comme dans sa faiblesse ; Calvin resta français quoique exilé de sa patrie ; et Washington ne saurait être pour aucun peuple de la terre ce qu'il est pour les Américains. Il est vrai que l'influence de ces grands esprits s'étend réellement bien au delà des limites de leur patrie ; cependant ils ne peuvent jamais devenir des modèles universels d'imitation. Ce sont des hommes extraordinaires, mais cependant imparfaits, exposés à l'erreur, et qu'il serait très dangereux de suivre à tous égards et dans toute leur conduite. Les fautes et les vices des grands hommes sont très souvent en rapport avec leurs forces et leurs vertus, de même que les plus grands corps projettent les plus grands ombres. Les trois chefs apostoliques eux-mêmes ne sont des modèles de piété et de vertu qu'autant qu'ils reflètent l'image de leur divin Maître, et ce n'est qu'avec cette expresse réserve que saint Paul exhorte ses enfants spirituels en leur disant : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis de Christ¹. »

Ce que furent ces grandes personnalités pour des temps, pour des peuples particuliers, pour des sectes ou pour des écoles de science et d'art, le Christ l'est pour toute la race humaine dans ses rapports avec Dieu. Lui, et lui seul, est le type universel proposé à l'universelle imitation. Aussi, a-t-il pu, sans la plus petite inconvenance, sans la plus légère apparence de vanité, exhorte les hommes à tout quitter pour le suivre². Il est bien au-dessus des limites de temps, d'écoles, de sectes, de peuples et de races. Sans doute il était juif selon la chair ; il portait le costume d'un rabbin et non celui d'un philosophe grec, et s'accommodait aux usages de la vie juive : mais ce n'est là que le côté le plus extérieur de sa personne ; et si nous regardons à l'homme intérieur, à ses pensées et à ses actions, nous voyons qu'elles ont une importance et une valeur uni-

¹ 1 Cor. XI, 1. Comp. 1 Thess. I, 6 : « Vous avez été nos imitateurs et ceux du Seigneur. »

² Matth. IV, 19 ; VIII, 22 ; IX, 9 ; Marc II, 14 ; VIII, 34 ; X, 21 ; Luc V, 27 ; IX, 23, 59 ; XVIII, 22 ; Jean I, 43 ; X, 27 ; XII, 26.

verselles. On ne peut rien découvrir en lui de juif, rien qui ait un caractère exclusif, et, en quelque manière, repoussant. Chez lui, tout ce qui est particulier et national est toujours subordonné à ce qui est général et humain. Il est encore plus difficile de l'identifier avec un parti ou une secte quelconque, tant il vécut également loin de la sécheresse formaliste des pharisiens, du creux libéralisme des sadducéens, et du mysticisme quietiste des esséniens ; tant il était élevé au-dessus de tous les préjugés, de toutes les bigoteries et de toutes les superstitions de son temps et de son peuple, — tout autant de puissances qui exercent leur tyrannie sur les esprits les plus vigoureux et les plus indépendants.

Rappelez-vous sa liberté au sujet de l'observation du sabbat, liberté qui indignait les formalistes anxieux ; tandis qu'en sa qualité de maître du sabbat, il accomplissait le vrai sens et l'esprit même de la loi dans sa valeur universelle et éternelle¹. Rappelez-vous la réponse qu'il fit à ses disciples, lorsqu'ils attribuaient le malheur de l'aveugle-né à quelque péché particulièrement grave, commis, soit par lui, soit par ses parents², et comparez sa conduite noble et impartiale en face des Samaritains, avec la haine invétérée et les préjugés des Juifs, sans en excepter ses propres disciples³. Rappelez-vous son jugement sympathique aux Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs sacrifices, et aux dix-huit qu'avait écrasés la chute de la tour de Siloé : « Pensez vous, dit-il aux enfants de la superstition, que ces Galiléens fussent plus coupables que les autres Galiléens, et que tous ceux qui habitent Jérusalem, parce qu'ils ont souffert ces choses ? Non, vous dis-je : mais si vous ne vous repentez, vous périrez tous également. » La seule accusation que les rationalistes produisent au tribunal du scepticisme moderne, avec une certaine apparence de vérité, consiste à dire que le Christ partagea l'erreur populaire, relative à l'existence de Satan et des démons. Mais qu'ils argumentent tant qu'ils voudront pour accuser cette croyance d'être irrationnelle, l'expérience réfute en tout point leur théorie ; car, pendant qu'ils repoussent l'existence d'un démon, ils ne sauraient nier qu'il ne s'en présente de *nombreux* sous forme humaine : ce qu'ils ne peuvent expliquer. De sorte qu'il est beaucoup plus déraisonnable de croire à l'existence continue d'une chaotique forêt d'hommes pervers et de mauvais principes, que d'ajouter foi à un royaume organisé, du mal gouverné par un chef.

Comme les pyramides s'élèvent au-dessus des plaines de l'Égypte, ainsi le Christ plane au-dessus de tous les docteurs humains et de tous les fondateurs de sectes et de religions. Pour employer le langage de

¹ Matth. XII, 1-8 ; Marc II, 23-28 ; Luc V, 1-9 ; Jean V, 16-18.

² Jean IX, 3. « Ni celui-ci n'a péché, ni ses parents, mais afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui. »

³ Voyez l'entretien avec la femme samaritaine, Jean IV, 5, et la parabole du Samaritain miséricordieux, Luc X, 30-37.

M. Renan, c'est un homme de dimensions colossales, et nous pouvons bien dire infinies. Il a trouvé des disciples et des adorateurs parmi les Juifs, quoiqu'il ne se fût identifié avec aucune de leurs sectes et de leurs traditions; il en a trouvé parmi les Grecs, quoiqu'il ne proclamât aucun nouveau système de philosophie; il en a trouvé parmi les Romains, quoiqu'il n'eût point livré de bataille, et qu'il n'eût fondé aucun royaume terrestre; il en a trouvé parmi les Hindous, qui méprisent tous les hommes d'une caste inférieure à la leur; parmi les noirs sauvages de l'Afrique et les Peaux-Rouges de l'Amérique, aussi bien que parmi les nations les plus civilisées des temps modernes, dans toutes les parties du monde. Toutes ses paroles, toutes ses actions, quoique parfaitement adaptées aux circonstances qui les provoquèrent, conservent encore la même force, et s'appliquent à tous les temps et à tous les peuples. C'est le même modèle que rien n'a surpassé, que rien ne surpassera : modèle de toute vertu pour les chrétiens de tous les temps, de tous les climats, de toutes les sectes, de toutes les nations et de toutes les races.

Ce serait une grande erreur de croire qu'un catalogue complet de toutes les vertus de Jésus pourrait rendre justice à son caractère. Il ne nous offre pas seulement l'ensemble de toutes les vertus qui le distinguent en propre de tous les autres hommes, mais encore leur proportion et leur harmonie parfaite. Ce trait achève le sublime tableau de sainteté et de grâce qu'il présente à notre admiration. Aussi a-t-il frappé avec une puissance particulière tous les hommes éminents qui ont écrit sur ce sujet.

Le Christ fut affranchi de toutes ces étroitesse qui font la faiblesse et la force des grands hommes. Il ne fut pas l'homme d'une idée ou d'une vertu dominante; chez lui les forces morales étaient si bien tempérées et modérées les unes par les autres, qu'aucune ne s'élevait outre mesure, qu'aucune n'était poussée à l'excès, ni affaiblie par le défaut des autres. La grandeur de l'une limitait la grandeur de l'autre, et la préservait ainsi d'exagération. Son caractère ne perdit jamais la mesure et l'équilibre, et n'eut jamais besoin d'être modifié ou ramené à l'harmonie. Il était entièrement sain, toujours le même, du commencement à la fin. Il n'est pas aisé de parler en termes convenables d'un tempérament en Christ. Il n'était ni sanguin comme Pierre, ni irascible comme Paul, ni mélancolique comme Jean, ni flegmatique, comme on a nommé Jacques quelquefois, mais sans raison; il réunissait en lui la vivacité du sanguin sans sa légèreté, la force du colérique sans sa violence, le sérieux du mélancolique sans son âpreté, et le calme, enfin, du flegmatique sans sa nonchalance. Il était également éloigné des exagérations des légalistes, des piétistes, des ascètes et des enthousiastes. Strictement soumis à la loi, il se mouvait cependant au sein de la liberté; quoique plein de zèle, il était sans

cesse calme et maître de lui-même; malgré son élévation constante et absolue au-dessus des choses de ce monde, il conversait librement avec tout le monde, sans distinction de rang, d'âge ou de sexe; il mangeait avec les péagers et les pécheurs, prenait part à une fête nuptiale, versait des larmes à un tombeau, jouissait des splendeurs de la nature, admirait la beauté des lis, et faisait de toutes les occupations champêtres les images transparentes des plus sublimes vérités du royaume céleste. Sa vertu était saine, virile, forte, et cependant cordiale, sociable, vraiment humaine, jamais sombre et repoussante, toujours en pleine sympathie avec les joies et les plaisirs innocents. Lui, le plus pur et le plus saint des hommes, il ne dédaignait pas de venir en aide à l'hôte embarrassé des noces de Cana, et il faisait recevoir l'enfant prodigue dans la maison paternelle, avec un veau gras tué au milieu des danses et de la musique, s'attirant, de la part de ses adversaires, ce reproche railleur : « C'est un mangeur et un buveur. »

Son zèle ne dégénéra jamais en passion, ni sa constance en opiniâtreté, ni sa bienfaisance en faiblesse, ni sa tendresse en sentimentalité. Son esprit, affranchi du monde, ne savait pas ce que c'est que l'indifférence et la misanthropie, ni sa dignité ce qu'on appelle orgueil et prétention, ni sa condescendance ce qu'on flétrit du nom de confiance déplacée. Son abnégation n'avait rien de morose, et sa modération rien des mortifications monacales. Il unissait l'innocence de l'enfant à la dignité de l'homme, un zèle dévorant pour Dieu à une sympathie infatigable pour le bonheur de ses frères, un amour tendre pour le pécheur à une impitoyable sévérité pour le péché, une dignité imposante à la plus attrayante humilité et à l'absence de toute prétention, un courage intrépide à une sage prudence, et une fermeté sans faiblesse à une exquise douceur.

C'est à bon droit qu'on a comparé sa force à celle du lion, et sa douceur à celle de l'agneau. Il possédait également la prudence du serpent et la simplicité de la colombe. Il levait le glaive contre le mal sous toutes ses formes, et il apportait la paix que le monde ne peut donner. Il était le plus actif et cependant le moins bruyant, le plus radical et cependant le plus conservateur, le plus tranquille et le plus patient de tous les réformateurs. Il vint accomplir chaque lettre de la loi, et cependant il refit tout à neuf. La même main qui chassait du temple les profanes vendeurs bénissait les petits enfants, guérissait les lépreux, et soutenait le disciple qui enfonçait dans les flots. La même oreille qui entendait la voix de la bienveillance céleste était ouverte aux cris de la femme en travail d'enfantement. La même bouche qui criait aux hypocrites le terrible « malheur à vous, » et qui condamnait la convoitise impure et la simple pensée aussi bien que le crime manifeste, félicitait les pauvres en esprit, accordait à la femme adultère le pardon de ses péchés, et priait pour ses meurtriers. Les mêmes yeux qui contemplaient les mystères de Dieu, et qui pénétraient dans le cœur des hommes, versaient des larmes de com-

passion sur l'ingrate Jérusalem, et des pleurs de joie au tombeau de Lazare.

Ce sont là, sans doute, des traits de caractère opposés; mais ils ne renferment pas plus de contradictions que les diverses révélations de la puissance et de la bonté divine, qui éclatent dans l'orage et dans les splendeurs du soleil, dans les Alpes élevées jusqu'aux cieux et dans les fleurs de la vallée, dans l'Océan sans limites et dans la goutte de rosée du matin; séparés dans l'homme imparfait, ils sont réunis en Christ, le modèle universel de tous les enfants d'Adam.

Si toutes les vertus actives et héroïques se rencontrent en Jésus, il réunit aussi celles qui sont d'une nature plus passive et plus délicate, et nous fournit ainsi la suprême mesure de tout vrai martyre.

Il n'y a pas de caractère qui puisse parvenir à la perfection sans lutte et sans souffrance; une noble mort est la couronne d'une noble vie. Edmond Burke disait un jour à Fox dans le parlement anglais : « L'outrage et l'opprobre sont les ingrédients nécessaires de toute véritable gloire; la calomnie et le blasphème font partie essentielle du triomphe. » Les Grecs et les Romains admiraient l'homme droit et ferme aux prises avec le malheur et l'infortune, comme un spectacle digne des dieux. Dans le second livre de la *République*, Platon, traçant le contraste du juste et de l'injuste (δικαιος — ἀδικος), dit : « Tandis que l'injuste se donne l'apparence de la justice pour faire réussir son injustice, le juste, au contraire, est un homme simple et sincère, qui, d'après Eschyle, veut être bon et ne pas le paraître seulement, qui, sans faire quoi que ce soit d'injuste, doit se résigner à l'apparence de la plus grande injustice, afin de confirmer la justice : ne se laissant point entraîner à céder, par la médisance et tout ce qui en émane, mais demeurant inébranlable jusqu'à la mort; passant, il est vrai, sa vie durant, pour injuste, mais étant juste en réalité. » Il va même jusqu'à prédire que « si un tel juste apparaissait jamais sur la terre, il y serait flagellé, martyrisé, privé de la vue, et cloué sur un pieu, après avoir souffert toutes les hontes possibles. » Est-il étonnant que les Pères et les théologiens modernes aient vu dans ce remarquable passage un frappant parallèle au chapitre LIII d'Ésaïe, et une prophétie inconsciente de la passion de Jésus-Christ?

Et cependant que cet idéal abstrait du grand philosophe est loin de la réalité, telle qu'elle est apparue trois siècles plus tard! Combien souvent n'arrive-t-il pas aux grands hommes de ce monde, à ceux qui se surpassent eux-mêmes, lorsqu'ils se trouvent dans des circonstances exceptionnelles propres à les exalter, de perdre cette tenue supérieure dans les détails journaliers de la vie, et de s'impatienter en présence des plus petits obstacles! Rappelons-nous Napoléon à la tête de ses légions conquérantes, au gouvernail de son vaste empire, et Napoléon après la bataille de Waterloo et dans l'île de Sainte-Hélène! La plus haute expres-

sion de la résistance passive à laquelle se sont élevés le paganisme antique et l'héroïsme moderne est celle de la vertu stoïque qui accepte et qui endure la lutte avec la vie, avec ses nécessités et ses infortunes, en professant pour elles ce mépris hautain et cette froide indifférence qui refoulent toute émotion, vertu qui n'est qu'une autre forme de l'égoïsme et de l'orgueil.

Mais le Christ nous a donné, par sa doctrine et par son exemple, un modèle tout autre, infiniment plus élevé, également inconnu avant et après lui, si l'on excepte l'imparfaite imitation de ses croyants. Il a renversé de fond en comble l'antique philosophie morale, et il a persuadé au monde que le pardon et l'amour des ennemis, que la sainteté et l'humilité, que la calme patience dans les douleurs et la soumission joyeuse à la sainte volonté de Dieu, sont la vraie couronne de la grandeur morale. « Si ton frère, dit-il, vient à pécher, en un jour, septante fois sept fois contre toi, et qu'il revienne chaque fois et te dise : « Je me repens ; pardonne-le (Luc, XVII, 4). — Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous outragent et qui vous persécutent (Matth. V, 44). » A coup sûr, c'est bien là une doctrine sublime ; mais sa démonstration pratique et sa vivante réalisation le sont encore bien davantage !

Il ne faudrait pas borner aux dernières scènes de sa vie publique la puissante vertu de souffrir que possédait le Christ. En général, la vie humaine est entourée, à chaque pas, d'épreuves, de soucis et d'obstacles qui doivent, comme autant de moyens d'éducation, développer sa capacité et éprouver sa force ; ainsi en est-il de celle du Christ. Pendant toute la durée de son état d'abaissement, il fut chargé de sollicitudes et d'afflictions (Esaïe LIII, 4), et il eut à supporter les contradictions des pécheurs (Hébr. XII, 3). Il fut pauvre et il souffrit de la faim et de la fatigue. Il fut tenté par le démon. Sa carrière fut entourée, dès le début, des difficultés en apparence insurmontables. Ses discours et ses miracles excitaient la haine la plus amère, cette haine qui grandit jusqu'à la pensée et au projet du meurtre. Les pharisiens et les sadducéens oublièrent, dans leur fureur commune contre lui, leurs jalousies et leurs disputes. Ils rejetèrent et dénaturèrent son témoignage. Ils multiplièrent devant ses pas, par leurs questions malicieuses, les pierres de scandale. Ils le traitèrent d'ami de la bonne chère, de compagnon de péagers et de pécheurs ; à la vue de son amour plein de condescendance et de bonté, et de profanateur du sabbat, parce qu'il faisait du bien en ce jour. Ils l'accusèrent de folie et de blasphème parce qu'il se proclamait un avec son Père ; et ils attribuèrent ses miracles à Bêelzebul, le prince des démons. Quoique plein d'admiration pour sa sagesse et pour ses œuvres, le peuple ne signalait pas moins son origine avec mépris ; et sa patrie aussi bien que sa ville lui refusèrent l'honneur accordé aux prophètes. Ses frères mêmes, lisons-nous, ne croyaient point en lui ; entraînés par leurs impatients dé-

sirs d'un royaume terrestre, ils blâmaient la réserve et l'humilité de sa conduite. Enfin, l'ignorance de ses apôtres et de ses disciples, leurs vues charnelles, leurs méprises trop fréquentes à l'égard de ses paroles, auraient été, malgré leur vénération profonde pour sa personne et leur foi en son origine et en sa mission divines, une forte épreuve pour la patience, même d'un maître beaucoup moins supérieur que lui.

Ajoutons à toutes ces douleurs celles que lui attirait sa compassion pour les misères humaines qu'il rencontrait à chaque pas et sous mille formes. Quelle épreuve n'était-ce pas pour le plus pur, pour le plus tendre et le plus bienveillant des hommes, que de respirer pendant trente ans l'air empesté d'un monde corrompu : d'assister aux incessants éclats de passions coupables ; d'entendre les grandes lamentations de l'humanité, que lui apportaient les quatre vents de la terre ; d'être en contact personnel avec les aveugles, les paralytiques, les muets, les lunatiques, les possédés, et de supporter ainsi les assauts réunis des maladies, des soucis, des angoisses et des étreintes de la mort !

Et maintenant comment dépeindre sa Passion proprement dite, à laquelle on ne saurait comparer, pas même un moment, aucune autre douleur ! Il y brille une grandeur singulière qu'indique bien cette parole du prophète Esaïe : « Je suis seul au pressoir, et nul d'entre les peuples n'est avec moi » (Esaïe LXIII, 3). Si les grands hommes occupent une position solitaire, bien au-dessus du niveau commun, sur les hauteurs éthérées de la pensée et de l'action, combien plus n'est-ce pas le cas de Jésus sur le Calvaire de sa Passion, de Jésus le plus pur, le plus saint des hommes ! Plus un homme est près de la perfection morale, et plus aussi est délicat et profond le sentiment qu'il a du péché, des maux et des angoisses de ce monde. Jamais mortel n'a souffert plus innocemment, plus injustement et plus profondément que Jésus de Nazareth. Dans le court intervalle de quelques heures nous voyons se dérouler devant nos yeux une tragédie d'une importance universelle, où comparaissent tour à tour toutes les formes de la faiblesse humaine et de la méchanceté diabolique, de l'ingratitude, de la trahison, de la moquerie et des outrages, des souffrances du corps et des angoisses de l'âme, et dont le dénouement éclate dans la mort la plus ignominieuse que connussent les Grecs et les païens : la mort de l'esclave et du criminel. Le peuple et l'autorité se donnent la main pour accabler Celui qui était venu pour les sauver. Ses propres disciples l'abandonnent ; Pierre le renie ; Judas le trahit et le vend ; les chefs le condamnent ; de grossiers soldats le raillent, et la population furieuse pousse son cri de sang : Crucifie-le, crucifie-le ! On le saisit de nuit, on le traîne de tribunal en tribunal, revêtu d'une couronne d'épines, injurié, flagellé, conspué au visage, et on le pend comme un malfaiteur et comme un esclave entre deux brigands !

Comment le Christ supporta-t-il toutes ces épreuves de la vie, et cette mort crucifiée qui vint les couronner ?

Rappelons-nous d'abord que fort différent des froids stoïciens, et non moins éloigné de leurs apparente vertu si peu naturelle et si repoussante, Jésus éprouvait la plus tendre émotion et la sympathie la plus profonde pour toute angoisse d'homme, lui qui versa des larmes au tombeau d'un ami comme en sa lutte de Gethsémané, et qui, à son heure suprême, sut préparer un asile à sa mère ? Mais il joignait, à cette tendresse vraiment humaine et à cette délicatesse de sentiments, une dignité et une majesté indicibles, une sublime possession de lui-même et un calme d'esprit inaltérable. Il fait éclater dans sa Passion une si merveilleuse grandeur, que tout sentiment de compassion et de regret serait comme une insulte à l'admiration et au respect que nous devons payer à son caractère. Comme on sent bien la puissance des paroles qu'il adresse aux femmes de Jérusalem se lamentant à son sujet, sur son chemin du Calvaire : « Ne pleurez point sur moi, mais pleurez sur vous-mêmes et sur vos enfants ! » Quicqu'en lutte avec tout un monde d'impies, il ne laisse jamais une parole de dépit ou de violence sortir de sa bouche ; il prédit clairement sa Passion, et il l'annonce plusieurs fois à ses disciples.

Et cependant jamais un murmure, jamais une expression de dégoût, de déplaisir ou de regret, ne vient errer sur ses lèvres. Nous ne le voyons pas un seul instant découragé, irrité, hors de lui ; il est toujours rempli de la confiance la plus illimitée, car il sait que tout est bien ordonné par la Providence de son Père céleste. Son calme sur le lac, pendant la tempête, alors que ces disciples désespérés et à deux doigts de la mort tremblaient et frissonnaient d'épouvante, est l'image de l'état céleste de son âme. Il accomplissait toutes ses œuvres avec une dignité tranquille et une simplicité, qui formaient le plus frappant contraste avec le mouvement et le tumulte des foules qui l'entouraient. Il ne brigua jamais la faveur du monde, et ne prêtait pas plus l'oreille à ses applaudissements qu'il ne redoutait ses menaces. Semblable au soleil qui plane au-dessus des nuages, il marchait dans une sérénité divine, bien au-dessus des passions humaines, des épreuves et des agitations qui ne pouvaient l'atteindre. Il était toujours entouré d'une atmosphère de paix, même à cette heure de séparation et durant cette nuit sombre et solennelle où il dit à ces disciples angoissés : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; je ne vous la donne pas comme le monde la donne ; que votre cœur ne se trouble point et ne craignez point » (Jean XIV, 27). Jamais malheureux, au sens où nous le disons si souvent de nous-mêmes, il était plein d'une joie intime qu'il voulait laisser à ses disciples, quand il dit à son Père, dans la plus sublime de toutes les prières : « Afin qu'ils aient ma joie parfaite en eux » (Jean XVII). Au milieu des blâmes sévères qu'il adresse aux pharisiens, il ne se laisse point aller à des personnalités contre eux ; il récompensait toujours le mal par le bien. Il pardonna à Pierre son reniement, et il aurait aussi pardonné à Judas, si Judas avait recherché son pardon avec un sincère repentir. Même sur la croix, il n'eut que des

paroles de compassion pour les malheureux qui clouaient ses pieds et ses mains, et il priait pour eux, disant : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Il ne chercha point son martyre, et ne courut point au-devant de lui, comme l'ont fait beaucoup de confesseurs à la façon d'Ignace, avec leur enthousiasme maladif et leur ambitieuse humilité; mais il attendit, calme et patient, l'heure fixée par son Père céleste.

Et quand cette heure fut venue, avec quel pouvoir surhumain et quelle tranquillité souveraine, avec quelle force et quelle humilité, avec quelle élévation et quelle douceur n'en traversa-t-il pas les ténèbres et les tentations! Captif aux pieds de Pilate, le représentant de la puissance impériale, il se proclame roi de la vérité et fait trembler le gouverneur devant lui (Jean XVIII, 36; Matth. XXVII, 19-24). Accusé d'un crime devant le tribunal du souverain sacrificateur, il lui parle avec la dignité et la majesté d'un juge du monde (Matth., XXVI, 64). Et dans sa lutte avec la mort, sur la croix, il promet au brigand repentant une place dans le paradis (Luc XXIII, 43). Il n'est pas de parole ou d'acte, en cette histoire de la Passion qui ne soient inexprimablement profonds, depuis l'agonie en Gethsémané, où, accablé, dans son immense compassion, sous le poids de la dette humaine, et à la vue des scènes effroyables qui l'attendent, lui, le seul juste et le seul pur du monde, il pria que cette coupe passât loin de lui, en ajoutant soudain : « Non pas ma volonté toutefois, mais la tienne, » jusqu'à cette exclamation triomphante du haut de son supplice : « Tout est accompli. » Son silence lui-même, si digne devant les tribunaux de ses ennemis et devant la populace furieuse, ce silence de l'agneau qui se tait devant celui qui le tond et qui n'ouvre point la bouche, est plus éloquent que toute défense. C'est en vain qu'on chercherait un parallèle dans l'histoire des sages du monde ancien et du moderne; et Rousseau lui-même a été contraint d'avouer que « si la vie et la mort de Socrate sont d'un *sage*, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. »

A mesure que nous pénétrons dans la Passion du Christ nous sentons davantage qu'elle ne ressemble à aucune autre souffrance; qu'il y mourut, lui juste, pour les injustes, lui saint, pour les pécheurs; et qu'il a lavé dans son sang les fautes d'un monde déchu. Nous sentons et nous adorons le sacrifice réconciliatoire de l'amour infini. Si la simple idée d'un Rédempteur miséricordieux, venant délivrer la race humaine du joug du péché et de la mort, est pleine d'une sublimité inexprimable et d'un irrésistible attrait; si le Messenger de Wandsbeck a pu dire : « On se ferait volontiers martyriser et rouer par la simple *idée* d'une telle vie, » que ne devons-nous pas éprouver par Celui qui a été *réalité* de cette idée! C'est sans doute un mystère que nous ne pouvons comprendre, mais un mystère d'une origine et d'une nature si évidemment divines et célestes, un mystère si riche en bénédictions, que la tête et le cœur s'inclinent involontairement en adorant, et débordent de reconnaissance et de joie. Elles sont là, sans parallèle, seules et uniques dans leur gloire, la Passion et la Ré-

sururrection de Jésus, et elles resteront ce qu'elles ont été pendant dix-huit siècles : l'objet le plus saint des méditations humaines, l'exemple suprême de la vertu souffrante, l'arme la plus forte contre le péché et le démon, et la source la plus profonde des consolations pour les plus nobles et les meilleurs d'entre les hommes?

Tel fut Jésus de Nazareth, vrai homme de corps, d'âme et d'esprit, et cependant différent de tous les autres hommes; homme absolument unique et original depuis sa plus tendre enfance jusqu'à l'âge mûr; vivant et se mouvant dans un commerce ininterrompu avec Dieu; débordant du plus pur amour pour ses frères; affranchi de tout péché et de toute erreur; innocent et saint; enseignant et pratiquant toutes les vertus dans leur parfaite harmonie; se consacrant seul et sans cesse aux plus nobles buts; scellant la plus pure vie de la plus sublime mort; et proclamé depuis lors le seul et parfait modèle de toutes les vertus et de toute vraie sainteté! Il n'est pas de grandeur humaine qui ne perde à être considérée de plus près; mais le caractère du Christ apparaît d'autant plus pur, plus saint et plus aimable, qu'on le médite avec plus de soin, et qu'on le connaît plus à fond. Le domaine tout entier de l'histoire et de la poésie ne nous offre aucun parallèle. Rien, à l'exception des imitations si défectueuses de son exemple, rien, soit avant, soit après lui, n'approche de sa perfection.

Quel biographe, quel moraliste ou quel artiste voudrait se charger de dépeindre, d'une satisfaisante manière, la beauté et la sainteté qui rayonnent de la figure de Jésus de Nazareth? Elles dépassent infiniment, nous le sentons bien, tout ce que les images de l'esprit et les peintures de la langue ou du pinceau des hommes et des anges peuvent exprimer. Qui se chargerait d'épuiser, dans le creux d'une petite fontaine, les flots du vaste Océan, ou de peindre avec de l'encre l'éclat du soleil levant et les splendeurs du ciel étoilé? Non : il n'est point de portrait du Sauveur, fût-ce de la main magistrale d'un Raphaël, d'un Dürer, d'un Rubens; il n'est point d'épopée, sortie du génie d'un Dante, d'un Milton ou d'un Klopstock, qui puisse embellir le récit sans art des évangiles, et dont la vérité fait le charme unique et tout-puissant. La vérité, dans ce cadre si simple, est, à coup sûr, plus merveilleuse et plus impressive que la poésie; elle y parle mieux en sa faveur, sans commentaires et sans louanges. Ici, et ici seulement, la perfection suprême de l'art reste en arrière de la vérité historique, et l'imagination ne trouve point de place pour idéaliser la réalité; car c'est ici l'idéal lui-même, l'idéal absolu dans une vivante réalité. Cette réflexion seule devrait suffire, nous semble-t-il, pour prouver à tout homme qui pense que le caractère du Christ, quoique véritablement humain et naturel, s'élève bien au-dessus des proportions naturelles et humaines, et ne peut être simplement rangé parmi les esprits les plus purs et les plus grands de notre race.

Cette conviction s'est imposée plus ou moins clairement à quelques adversaires du christianisme et à beaucoup d'entre les plus grands esprits, dans la mesure où ils s'ouvraient à la lumière de la vérité et à la puissance des faits. J.-J. Rousseau, l'un des chefs du parti des lumières au dix-huitième siècle, avoue ouvertement dans son *Emile* qu'on ne peut pas plus établir une comparaison entre Socrate et Jésus-Christ qu'entre un sage et un Dieu. Napoléon vit bien avec son regard d'aigle que le Christ est plus qu'un homme, et que, sa divinité une fois accordée, le système chrétien devient clair et précis comme un calcul. Je m'en réfère à ses remarquables déclarations sur cet objet, à Sainte-Hélène; on peut, sans doute, les avoir modifiées et étendues, mais elles portent toujours le cachet imméconnaissable de la pensée et du style de Napoléon. Gœthe, le plus universel et le plus accompli de tous les poètes modernes, mais aussi le plus mondain et le plus satisfait, nomme le Christ l'*homme divin*, le *saint*, et le proclame le type et le modèle des hommes. Jean-Paul, le plus grand humoriste de l'Allemagne, apporte à Jésus de Nazareth cet hommage du génie : « Il est le plus pur parmi les puissants, et le plus puissant parmi les purs, lui qui de sa main percée a soulevé des empires de dessus leurs gonds, qui a changé le lit du torrent des siècles, et qui continue à dominer les temps¹. » Thomas Carlyle, cet adorateur des héros, n'a point trouvé d'égal de Jésus dans toute la série des grands hommes anciens et modernes; il appelle sa vie un *poème idéal achevé*, et il l'appelle lui-même le *plus grand de tous les héros*, sans articuler son nom, et en laissant au lecteur le soin de réfléchir avec recueillement sur cet objet sacré. M. Renan, ce célèbre critique, qui étudie Jésus du point de vue d'un naturalisme panthéiste, et qui élimine tous les miracles de l'histoire évangélique, se voit contraint de le définir : *un homme de proportions colossales*, l'homme sans égal auquel la conscience universelle a décerné le titre de *Fils de Dieu*, et à bon droit, « *parce qu'il a fait faire à la religion un pas incomparablement plus grand que pas un dans le passé et vraisemblablement aussi dans l'avenir*. » Aussi, termine-t-il sa *Vie de Jésus* par ce remarquable aveu : « Quels que puissent être les phénomènes inattendus de l'avenir, *Jésus ne sera pas surpassé*. Son culte se rajeunira sans cesse; sa légende provoquera des larmes sans fin; ses souffrances attendriront les meilleurs cœurs; tous les siècles proclameront qu'entre les fils des hommes, il n'en est pas né de plus grand que Jésus. » Le docteur Baur, ce fondateur de l'Ecole sceptique de Tübingue, ce savant, le plus considérable et le plus sérieux parmi les adversaires de la foi biblique et ecclésiastique, après toutes les investigations d'une vie longue et très laborieuse, est enfin arrivé à cette conclusion : que la personne du Christ reste un grand mystère dans l'histoire,

¹ Jean-Paul Richter, *De Dieu dans l'histoire et dans la vie*. Œuvres complètes, t. XXXIII, 6.

et qu'en tout cas, l'importance universelle du christianisme dépend de sa personne ¹.

Oui, la personne du Christ est, en effet, un grand mais un heureux mystère. On ne peut point l'expliquer par les principes humanitaires, ni la déduire des forces intellectuelles de l'époque où il vécut.

Elle forme, au contraire, le contraste le plus tranché avec le monde juif et païen qui l'entourait, ce monde qui n'offrait que la triste image d'une décadence irrémédiable, et qui s'affaissa comme une immense ruine, tôt avant la nouvelle création morale du crucifié de Nazareth. Elle est une exception unique, absolue, inexpliquable, au milieu des douloureuses expériences de toute l'humanité. Jésus est le grand miracle central de l'histoire évangélique. Ses prodiges ne sont que les rayonnements naturels et nécessaires de sa merveilleuse personne; aussi les opérait-il avec cette facilité que nous mettons à nos œuvres ordinaires de chaque jour. L'évangile de saint Jean les appelle tout simplement, et à bon droit, *ses œuvres*. Le plus grand miracle, en vérité, serait qu'il n'en eût point fait, lui qui est un miracle.

Ici se montre bien la faiblesse logique et la folie de ces incrédules qui reconnaissent le cachet de l'extraordinaire dans la personne du Christ, et qui pourtant nient ses œuvres extraordinaires. Ils accordent la cause sans son effet correspondant, et mettent la personne en conflit avec ses œuvres, ou les œuvres avec la personne. On pourrait aussi bien attendre du soleil qu'il répandit des ténèbres, que ne s'attendre qu'à des œuvres ordinaires de la part d'un être qui l'était si peu. La personne du Christ explique seule tous les événements miraculeux de son histoire; elle est la cause pleinement suffisante de ces prodigieux effets. Cette puissance qu'il possédait sur le monde, et qu'il exerce encore chaque jour dans le sein de la chrétienté, pourquoi donc ne se serait-elle pas aussi bien étendue sur le monde inférieur des corps? Qu'était-ce pour Celui qui est spirituellement la résurrection et la vie de notre espèce, que de faire sortir un cadavre du tombeau? Une vie aussi céleste que la sienne et une si céleste mort pouvaient-elles finir autrement que par une victoire absolue sur la mort, et par une rentrée dans le ciel, sa vraie, sa primitive patrie?

Le surnaturel et le miraculeux en Christ, — qu'on ne l'oublie point, — n'étaient pas un prêt momentané que Dieu lui eût fait de ses dons, ou une manifestation occasionnelle, comme c'était le cas des prophètes et des apôtres, mais une puissance inhérente à son Etre et toujours en action, soit cachée, soit publique. Une vertu intérieure vivait, agissait en

¹ Baur, *Le christianisme et l'Eglise chrétienne des trois premiers siècles*, 2^e édition qui parut peu de temps avant sa mort, 1860. La résurrection, notamment, est restée pour Baur une énigme insoluble. Mais c'est juste ce fait qui est le fondement sur lequel repose l'Eglise, et qui, jusqu'à ce jour, jette un défi victorieux aux portes de l'enfer.

lui, et en rayonnait si bien, qu'il suffisait de toucher le bord de sa robe avec cette foi qui lie l'âme à l'âme pour en être guéri. Il était la vraie Shéchinah, qui brillait en lui de toute sa gloire, non pas, sans doute, en présence des pharisiens et des scribes incrédules, mais lorsqu'il était seul avec son Père céleste, ou qu'il marchait sur les flots dans la nuit sombre, apaisant la tempête et fortifiant la foi de ses disciples tremblants, ou lorsqu'il planait sur la montagne de la Transfiguration, entre Moïse et Elie, devant ses trois disciples bien-aimés.

Tout nous amène donc à cette conclusion que le Christ fut un Etre réellement naturel et humain, en même temps que véritablement surnaturel et divin. Le caractère miraculeux de sa personne nous force à proclamer la seule explication raisonnable et suffisante de ce fait : c'est qu'en lui la plénitude de la Divinité a habité corporellement.

Toutes les théories incrédules ou demi-croyantes sur la personne du Christ ne font que substituer aux miracles surnaturels auxquels elles veulent échapper, un prodige contre nature. Déclarer faux le propre témoignage du Christ, tel que la foi universelle de la chrétienté le comprend et le reçoit, n'impliquerait pas seulement quelque chose de plus extraordinaire que d'en admettre la vérité, mais renfermerait une monstruosité morale et une absurdité. Dans son célèbre *Traité sur les miracles*, Hume dit : « Si quelqu'un venait me raconter qu'il a revu vivant un homme qui était mort, je réfléchirais soudain, et je me demanderais lequel de ces trois cas est le plus vraisemblable : ou cette personne veut me tromper, — ou bien elle a été trompée, — ou bien enfin le fait s'est réellement passé tel. — Je les examinerais avec soin ; je les pèserais tour à tour, et selon que le plateau de la balance monterait ou descendrait, j'exprimerais ma décision, rejetant toujours le plus grand miracle. *Si la fausseté du témoignage était plus extraordinaire que l'événement lui-même, alors, mais pas plus tôt, on pourrait me demander d'y croire.* » Eh bien ! nous ne reculons pas devant cette preuve ; nous acceptons de la fournir, et nous allons en faire l'application contre Hume et contre tous ceux qui doutent du grand miracle de la personne du Christ.

Soumettons donc à un examen plus détaillé les essais divers qu'ont faits les unitaires, les rationalistes et les panthéistes, pour expliquer le caractère du Christ sans recourir à sa divinité.

I. — *Théorie unitaire.*

La demi-incrédulité des vieux sociniens et des unitaires modernes est étrangement inconséquente. Accordant, d'un côté, la perfection sans tache du caractère du Christ et la crédibilité de l'histoire évangélique, y compris les miracles, et, de l'autre, niant cependant sa divinité, ils sont

obligés de mettre sur le compte de Jésus des illusions et des exagérations si énormes, qu'elles renversent tous les aveux qu'ils font de sa perfection morale; ou bien ils sont contraints d'affaiblir et de tordre de telle sorte le témoignage qu'il se rend sur ses rapports avec Dieu, que leur interprétation en devient absolument inconciliable avec les règles de la grammaire et d'une saine exégèse.

Le Dr *W. E. Channing*, le mieux doué et le plus noble représentant de l'unitarisme moderne, préfère éluder cette difficulté qu'il ne se sent pas en état de résoudre. Dans son excellent discours sur *le caractère du Christ*, il va presque aussi loin qu'aucun théologien orthodoxe, par sa manière de le justifier et de le défendre comme l'homme le plus pur et le plus éminent qu'on puisse se figurer; mais il s'arrête à mi-chemin, et garde le silence sur toutes ces prétentions extraordinaires de Jésus, que les principes purement humanitaires et sociniens ne peuvent expliquer. Il arrive pourtant jusqu'au seuil de la véritable foi, dans le remarquable passage suivant, que nous avons le droit de citer contre son propre système : « Quand je suis en état de me soustraire à la puissance mortelle de l'habitude, et de laisser agir sur mon âme le plein sens de passages tels que ceux-ci : Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, et je vous soulagerai. — Je suis venu chercher et sauver ce qui était perdu. — Celui qui me confesse devant les hommes, je le confesserai aussi devant mon Père céleste. — Celui qui renie le Fils de l'homme, le Fils de l'homme le reniera aussi quand il viendra dans la gloire du Père et des saints anges. — Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père : je vais vous y préparer une place. — Quand je réussis, dis-je, à me représenter vivement le puissant contenu de ces déclarations, je sens, pourquoi ne l'avouerai-je pas, que je suis en présence d'un être qui a parlé comme jamais aucun mortel ne l'a fait ni avant ni après lui. Un saint frisson me saisit au sentiment de la grandeur qu'expriment ces simples paroles; et lorsque je rapproche de cette grandeur les preuves des miracles du Christ, telles que je les ai exposées dans un précédent discours, je suis forcé de m'écrier avec le centurion : « Vraiment cet homme était le Fils de Dieu ¹ ! »

Mais ce n'est pas tout. Nous avons vu que le Christ va beaucoup plus loin encore que ne l'indiquent les passages cités ici; qu'il pardonne les péchés en son nom; qu'il affirme sa préexistence avant Abraham et avant le monde; et cela, non pas seulement au sens idéal d'une préexistence dans l'Esprit de Dieu, car alors il ne serait distinct ni d'Abraham ni d'aucune autre créature, mais au sens réel d'une existence consciente et personnelle; nous avons vu qu'il prétend expressément à des attributs et à des honneurs divins; qu'il reçoit ces derniers, et qu'il se fait lui-même l'égal de Jéhovah. Eh bien ! comment donc un Être si pur et si saint, si

¹ *Discours sur le caractère du Christ*. Oeuvres de Channing, Boston, t. IV, p. 20.

complètement humble et modeste, si parfaitement affranchi de toute trace d'imagination et d'enthousiasme, tel que le Dr Channing avoue lui-même ouvertement et solennellement qu'il l'a été, peut-il prétendre être ce qu'il n'était pas réellement? Pourquoi donc ne pas aller au delà de l'exclamation du centurion païen, et, s'unissant à la confession de saint Pierre et à l'adoration du sceptique Thomas, ne pas dire : « Mon Seigneur et mon Dieu ? »

L'unitarisme fait des concessions qui dépassent ou qui renversent ses propres conclusions; et la logique le pousse, sous le coup de cette alternative, ou de retomber dans une christologie plus incrédule, ou de tendre la main à celle de l'orthodoxie. C'est ce que Parker avait fort bien senti; aussi prit-il le premier parti. Mais un homme comme Channing, placé à coup sûr sous l'influence du saint exemple du Christ, ne pouvait qu'incliner, vers le second, comme nous sommes autorisés à le conclure de tout son esprit, et du dernier discours qu'il prononça, peu avant sa mort, à Lenox, dans le Massachussets, en 1842, où il dit : « La doctrine du Verbe fait chair nous montre Dieu s'unissant intimement à notre nature, et se révélant sous la forme humaine pour nous faire participer à sa propre perfection. »

Channing inclinait donc vers un certain arianisme supérieur, et il était sur le point de reconnaître à Jésus une espèce de demi-divinité, aussi bien que sa préexistence antérieure au monde. Mais cette conception implique l'absurdité d'une créature avant la création, ou d'un être temporel avant le temps, car le temps n'a pas existé antérieurement au monde, puisqu'il est né avec lui, étant la forme même de son existence.

II. — *Hypothèse de la fraude.* — Reimarus.

L'incrédulité des ennemis du christianisme qui nie tout élément surnaturel est certainement logique, mais ses présuppositions sont absolument insoutenables. Elle a recours aux hypothèses ou de la *fraude*, ou de l'*exaltation*, ou bien enfin de la *fiction poétique*. Ce sont là les seuls possibles; aussi lorsqu'elles sont une fois réfutées, ne reste-t-il plus rien que le scepticisme absolu qui renonce à résoudre le problème et qui finit dans le nihilisme et le désespoir, ou le retour à l'antique et vénérable foi de l'Eglise chrétienne de tous les temps.

L'hypothèse de la fraude et du mensonge, qui est celle de Reimarus, révolte à tel point tout sentiment moral et tout jugement sain, qu'il suffit de la mentionner pour la condamner. Aussi bien n'a-t-elle jamais été sérieusement exposée et soutenue; et aucun savant de quelque valeur et

¹ Le sens que quelques théologiens unitaires donnent à ces paroles de Thomas, en n'y voyant que la simple expression de son étonnement au sujet de la résurrection, est tout bonnement absurde, et ne mérite d'être remarqué que parce qu'il montre quelle insoluble difficulté ce passage oppose à la christologie unitaire.

quelque estime de soi-même n'oserait aujourd'hui la professer ouvertement. Comment un trompeur et un menteur, c'est-à-dire un homme artificieux, intéressé, corrompu, nous le demandons au nom de la logique, du bon sens et de l'expérience, pouvait-il inventer le plus noble caractère que connaisse l'histoire, et l'exposer, du commencement jusqu'à la fin, avec toutes les apparences de la vérité et de la réalité ! Comment était-il en état, nonobstant les préjugés les plus enracinés de son peuple et de son temps, de concevoir et d'exécuter un plan qui n'a point son égal en fait de bienfaisance, de grandeur et d'élévation morale, et de lui faire le sacrifice de sa vie en le scellant de son sang ?

Et l'on n'amoindrit point la difficulté lorsque, écartant l'accusation de la tête du Christ, on la transporte sur celle des *apôtres* et des *évangélistes* ; car on peut dire d'eux qu'ils furent tout, excepté des hypocrites, des intrigants et des trompeurs. Ils font sur tout lecteur impartial l'impression irrésistible d'hommes simples, honnêtes, naturels, toutes qualités qu'on ne trouve que rarement, et jamais à un plus haut degré, chez quelque écrivain que ce soit, savant ou non, des temps anciens et des temps modernes. Mais quels sont donc les mobiles qui auraient pu les déterminer à s'engager dans un plan si impie, eux qui savaient qu'on les persécuterait partout jusqu'à la mort ? Comment auraient-ils pu se conjurer secrètement pour un tel but et l'exécuter avec succès, sans jamais trahir leur rôle de faussaires, ou sans jamais se trahir eux-mêmes par quelque parole ou par quelque fait contradictoires ?

Ou bien qui pourrait admettre, ne fût-ce qu'un instant, que cette Eglise chrétienne qui embrasse présentement le monde civilisé, et qu'avec elle les plus vigoureux esprits, les plus nobles cœurs, les théologiens, les philosophes, les poètes, les orateurs, les hommes d'Etat et les bienfaiteurs les plus grands de l'humanité, se soient laissés duper et tromper pendant dix-huit siècles, par un charpentier de la Galilée ou par une douzaine de pécheurs ignorants ? Vraiment cette forme si vulgaire, sous laquelle se montre l'incrédulité, renferme la plus grossière offense à la raison, au bon sens, ainsi qu'à la dignité de la nature humaine ; et cela nous suffit pour la répudier.

III. — *Explications par l'exaltation ou par l'illusion personnelle.*

Cette hypothèse, quoique moins décriée, est tout aussi déraisonnable, lorsqu'on se rappelle la lucidité constante, le calme parfait, la pleine possession de soi-même, la modestie, la dignité et la patience du Christ, toutes choses qui sont aux antipodes d'un caractère enthousiaste, exalté et ardent aux illusions. Un Juif de cette époque, qui, emporté par sa fiévreuse imagination, se serait cru le Messie et le Fils de Dieu, bien loin de s'opposer aux vues et aux opinions du peuple, et de décourager toutes

les espérances temporelles de ses compatriotes, se serait mis à coup sûr à la tête d'une révolte contre la domination si détestée des Romains, ainsi que le fit plus tard Bar-Chohba, et aurait essayé de fonder un royaume terrestre. Et cette ivresse enthousiaste, si voisine, dans ce cas, de la folie, au lieu de supporter avec calme et patience l'opposition malicieuse des conducteurs du peuple, aurait fait éclater les passions les plus violentes, et se serait précipitée dans les démarches les plus inconsidérées.

Voyez, au contraire, combien est admirable la tenue, la conduite spirituelle du Christ ! Il ne s'égare jamais dans les jugements qu'il porte sur les hommes et sur les choses. Il ne se laisse jamais séduire par les apparences. Son regard, pénétrant à travers la superficie, atteint toujours au cœur. Il ne pose jamais une question qui ne soit parfaitement à sa place, et il ne donne jamais une réponse qui ne soit excellente, ou que l'on eût pu mieux saisir ou mieux exprimer. Que de fois il a réduit au silence ses sophistes et rusés censeurs, les prêtres et les scribes, par un seul mot qui frappait juste, ou pénétrait comme un éclair dans leur conscience, ou qui évitait soigneusement le piège qui lui était tendu ! Lorsque les pharisiens et les hérédiens, désireux de l'impliquer dans les luttes politiques du jour, lui demandent s'il convient de payer l'impôt à l'empereur romain, il se borne, à la vue de leur perfide malice, à demander une monnaie ; et leur montrant l'image impériale : « Rendez, leur dit-il, à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu ; » parole qui résout admirablement la si difficile question de l'Eglise et de l'Etat, et que l'on peut appeler la plus sage réponse qu'un homme ait jamais faite. Lorsque les sadducéens, qui niaient la résurrection, lui demandent, pour le déconcerter, ce qu'il en sera dans l'autre monde de l'état matrimonial de cette vie, il résout la difficulté en leur enlevant le point d'appui sur lequel elle portait, et puis s'emparant de cette portion de l'Ancien Testament à laquelle ils faisaient profession de croire, il leur dit : « N'avez-vous pas lu ce que Dieu vous déclare sur la résurrection des morts quand il dit : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; car Dieu n'est pas un Dieu des morts, mais des vivants ? » Par cette brève explication, il leur découvre le sens profond que jamais personne avant lui n'avait su voir dans cette appellation de Dieu, et qui, une fois mis en lumière, est si clair et si évident que les sadducéens eux-mêmes furent réduits au silence, tandis que la foule faisait éclater son admiration. Et lorsque les hypocrites qui se croyaient saints lui exposent le cas de la femme adultère, espérant le mettre en contradiction avec les sévérités de la loi, que fait-il ? Il refoule la question et toute l'affaire dans leur propre conscience par ces simples mots : « Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette la première pierre ; » et soudain, lisons-nous, repris par leur conscience, ils sortirent l'un après l'autre, depuis les plus vieux jusqu'aux plus jeunes. Dans aucune circonstance agitée ou difficile, le Christ n'a jamais perdu

l'équilibre de son âme ou la clarté de son regard, et aucune de ses sentences n'a jamais blessé le bon goût le plus exigeant.

Eh bien ! nous le demandons aux esprits impartiaux, ce grand esprit limpide comme le ciel, puissant comme les souffles de la nature, aigu et pénétrant comme un glaive à deux tranchants, sain et vigoureux à tous égards, toujours prêt et toujours sûr de lui-même, offrait-il quelque prise à une illusion si radicale, si étonnante, et aux enivrements d'un tel rêve sur son compte et sur sa vocation ? Arrière donc, cette supposition repoussante !

Écoutez, à ce sujet, le plus considérable des unitaires : « Le reproche d'un enthousiasme extravagant qui se séduirait lui-même, dit Channing, est le dernier que nous ayons à examiner. Mais où donc en trouvons-nous dans son histoire, la plus légère trace ? Le découvrons-nous par hasard dans la calme autorité de ses préceptes ; dans l'esprit doux, pratique et bienfaisant de sa religion ; dans la simplicité du langage où il déploie ses hautes qualités et expose les plus sublimes vérités religieuses ; ou bien dans cette saine raison, dans cette profonde connaissance des hommes qu'il révèle partout, en appréciant et en maniant les diverses classes de la société auxquelles il a affaire ? S'il était un enthousiaste exalté, le verrait-on, d'un côté, prétendre à la puissance et à la domination dans l'autre monde, et diriger sans cesse les cœurs des hommes vers le ciel ; et de l'autre, ne jamais se livrer lui-même à son imagination, et n'aiguillonner jamais celle de ses disciples par de vives images, ou par des minutieuses descriptions de cet état futur ? Disons-le, quelque extraordinaire que soit le caractère de Jésus, il se distinguait éminemment par une sérénité qui était plus que du calme, plus que de la possession de soi-même. Ce trait brille à travers toutes ses qualités et toutes ses prééminences. Qu'elle était souverainement tranquille et sereine, sa pitié ! Montrez-moi, si vous le pouvez, un seul éclat passionné, violent, de son sentiment religieux ? Sa prière respire-t-elle, par hasard, quelque enthousiasme délirant ?... Sa bienveillance elle-même, quoique incomparablement sérieuse et profonde, n'était-elle pas paisible, reposée ? Sa vive compassion fraternelle lui faisait-elle jamais perdre son empire de lui-même, ou bien le poussait-elle jamais aux entreprises impatientes et précipitées d'une philanthropie surexcitée ? Non, il faisait le bien avec le calme et l'égalité d'humeur qui caractérisent la providence de Dieu¹. »

IV. — *Explication rationaliste du docteur Paulus.*

Les défenseurs de cette théorie nous accordent tout ce qui précède, et rejettent l'illusion sur les *disciples* du Christ, éblouis et aveuglés à ce point par son caractère, par ses paroles et par ses œuvres, qu'ils prirent

¹ *Discours sur le caractère du Christ.* Oeuvres de Channing, t. IV, p. 17, 18.

un homme extraordinaire pour un Etre divin, et des cures médicales pour des miracles surnaturels.

Telle est l'opinion de l'ancien rationalisme allemand, qui fait le pendant du rationalisme païen d'Evhémère, de l'école cyrénaïque, lequel expliquait les dieux de la mythologie grecque en en faisant des sages, des héros, des rois, des tyrans, qui s'étaient acquis, par une science supérieure ou par de grandes actions, des honneurs divins et l'adoration de la postérité¹.

Cette explication rationaliste, qu'Eichhorn fut le premier à appliquer aux miracles de l'Ancien Testament, l'a été pleinement à l'histoire évangélique, avec une rare dépense d'érudition et de sagacité, par un professeur d'Heidelberg, le célèbre Paulus². Cet Evhémère allemand croit à la réalité de l'histoire évangélique ; mais, à l'aide d'une distinction entre ce qu'il appelle le *fait*, d'un côté, et de l'autre *les vues et le jugement* des spectateurs ou des narrateurs, il explique cette histoire par des causes naturelles, et la réduit à n'être plus qu'une chose journalière et vulgaire. En d'autres termes, les événements surnaturels que les évangélistes racontent avec une parfaite bonne foi, sont ou des conceptions erronées, ou d'innocents embellissements, ou des exagérations de fait qui n'appartenaient qu'au domaine des lois naturelles. La faute en est quelquefois au lecteur ou à l'interprète, et alors le prétendu miracle n'est plus qu'une erreur de traduction, comme lorsqu'il est dit que Jésus marchait *sur la mer*, ce qui signifie tout simplement qu'il allait *sur le bord*, qu'il marchait à côté (Math. XIV, 25).

Et cependant ce système exégétique, qui prétend être naturel, devient tout le contraire en réalité, et commet une foule innombrable de fautes contre le contexte, contre les règles de l'herméneutique, et contre le bon sens.

Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à citer quelques exemples empruntés au docteur Paulus et à son école. Savez-vous ce qu'était cette *clarté du Seigneur* qui, la nuit de la naissance de Jésus, illumina les bergers de Bethléhem ? un feu follet, un météore, ou peut-être même une lanterne qui brillait à leurs yeux. Voulez-vous vous rendre compte du miracle qui eut lieu au baptême du Sauveur ? Rien n'est plus facile : ce fut un éclair ou un tonnerre, ou une soudaine disparition de nuages orageux. Et que croyez-vous qu'était le tentateur du désert ? Un rusé pharisien ; car c'est par un malentendu de l'évangéliste qu'on le prit pour le démon qui n'existe, d'ailleurs, que dans l'imagination des hommes superstitieux. Et

¹ Comp. Diodore de Sicile, *Bibl. Fragm.*, I, 7. — Cicéron, *De la nature des dieux*, I, 42. — Sextus Empiricus, *Adv. Matth.*, IX, 17.

² Le docteur Paulus naquit en 1751, dans le royaume de Wurtemberg, à Leonberg, dans la maison où, onze ans plus tard, le grand philosophe Schelling voyait le jour. Il fut successivement professeur dans diverses universités, et en dernier lieu à Heidelberg, où il mourut, en 1847. Son exégèse se trouve dans son *Commentaire sur les évangiles*, 1800, et dans sa *Vie de Jésus*, 1828.

que deviendront les prétendues guérisons miraculeuses du Sauveur? Des œuvres de philanthropie, des tours habiles de médecin, ou d'heureux hasards. C'est ainsi que la guérison des aveugles était opérée par un collyre très efficace, circonstance que les narrateurs, amoureux de miracles, ont eu le soin de taire. C'est ainsi que Pierre trouva l'argent pour l'impôt du temple dans une vente de poissons qu'il fit au marché. C'est ainsi que l'eau changée en vin à la noce de Cana ne fut qu'une bonne et joyeuse plaisanterie que les disciples avaient soigneusement préparée, et où l'illusion des commensaux doit être mise sur le compte du crépuscule et non du Christ. C'est ainsi que la nutrition miraculeuse des cinq mille hommes fut due à l'existence de magasins secrets, ou à des provisions que les gens avaient apportées, et que les uns et les autres se mirent à distribuer à leurs voisins qui en manquaient, en imitant l'exemple philanthropique et généreux de Jésus qui avait fait part des siennes. La jeune fille de Jaïre, le jeune homme de Naïn, Lazare et Jésus lui-même, ne sont pas ressuscités d'une mort réelle; leur prétendu trépas n'était qu'apparent; ils avaient eu une défaillance; et quant aux anges du tombeau, ce furent tout bonnement des linceuls blancs que les femmes prirent pour des êtres célestes. Enfin, l'ascension du Seigneur ne fut qu'une disparition subite derrière un nuage qui vint accidentellement se placer entre lui et ses disciples!

Et pourtant ce sont ces mêmes évangélistes que l'on nous dit si destitués du don le plus ordinaire d'observation et de la plus commune intelligence, qui ont su nous dépeindre un caractère et nous écrire une histoire qui éclipsent les œuvres des plus célèbres historiens, une histoire et un caractère qui ont exercé un charme irrésistible sur la chrétienté tout entière pendant dix-huit siècles! Est-il surprenant que de telles absurdités, enfantées par une science égarée et par une sagacité mal appliquée, aient à peine survécu à leurs auteurs? C'est un mérite réel de Strauss d'avoir réfuté de fond en comble, dans sa première *Vie de Jésus*, le travail de son prédécesseur, et de lui avoir donné le coup de mort de la science. Mais sa propre théorie n'aura pas un meilleur sort. M. Renan, lui aussi, dans son mémoire sur les historiens critiques de Jésus, parle avec mépris de « cette étroite exégèse toute composée de subtilités, fondée sur l'emploi mécanique de quelques procédés : extase, éclairs, orage, nuage, etc.; » et il ajoute : « L'explication dite rationaliste avait pu satisfaire le premier besoin de hardiesse qu'éprouvait l'esprit humain en prenant possession d'un terrain longtemps défendu; mais l'expérience devait en révéler les insoutenables défauts, la sécheresse, la grossièreté. Jamais ne s'était mieux réalisée l'ingénieuse allégorie des filles de Minée, changées en chauves-souris, pour avoir critiqué, comme choses sérieuses, les croyances vulgaires. Il y a autant de bonhomie et de crédulité, mais beaucoup moins de poésie, à discuter lourdement la légende dans ses détails qu'à l'accepter une fois pour toutes dans son ensemble. »

C'est ainsi qu'un incrédule en réfute un autre et sape par là son propre système.

Ce que Gabler, Vater, de Wette et d'autres critiques avaient fait à l'égard des miracles de l'Ancien Testament et de quelques parties du Nouveau, Strauss l'a magistralement appliqué à toute la vie de Jésus. Pour lui, l'histoire évangélique, soit que vous regardiez au mode de son origine ou à sa certitude et à sa réalité positive, appartient essentiellement au même domaine que les anciennes mythologies de la Grèce et de Rome : au domaine mythique.

On entend par *mythe* l'exposition d'une idée religieuse ou d'une vérité sous la forme d'un récit fictif, ce qui le fait ressembler à la fable et à la parabole; mais il s'en distingue par le mélange inconscient de l'idée et du fait. La fable est une histoire inventée à plaisir, qui s'appuie sur des impossibilités palpables, comme lorsqu'elle fait penser et parler les animaux, et qui se propose d'enseigner au lecteur une doctrine morale ou une règle quelconque de prudence. Le parabole est une histoire du même genre, mais fondée sur des choses possibles, et par là une histoire vraie en elle-même, qui se propose d'illustrer une vérité de l'ordre spirituel. Un mythe est aussi une histoire, mais qui a pris naissance instinctivement, sans préméditation, sans parti pris d'avance, et dont la foi naïve et candide des peuples enfants admet et accepte la parfaite vérité, persuadés qu'ils sont que tout s'est effectivement passé comme le récit le rapporte.

La naissance et la formation d'un cycle de mythes, — et c'est ici, remarquons-le en passant, un argument péremptoire contre la théorie de Strauss, — supposent une période enfantine de l'espèce humaine et une complète absence de réflexion et de critique. A cet âge, l'imagination populaire travaille et invente, comme celle des enfants qui se délectent à entendre des histoires, qui en inventent, et qui y ajoutent foi sans le plus léger doute et sans se demander si elles sont vraies ou fausses. A en croire quelques savants allemands, tel que Ottfried Müller, ou bien tel historien anglais, M. Grote, c'est ainsi qu'est née la mythologie grecque, produit spontané, création inconsciente d'une fantaisie enfantine qui a peuplé de divinités l'air et la mer, les montagnes et les vallées, les arbres et les buissons, avec la foi la plus entière à la réalité de leur existence. C'est aussi à ce point de vue qu'il faut se placer pour étudier la plupart des légendes chrétiennes du moyen âge, sans recourir à la fraude ou à l'illusion intentionnelle; avec cette différence cependant, que le plus grand nombre des légendes des martyrs et des saints s'appuient sur un fait historique aussi bien que sur un état d'âme particulier. Les enjolivements, les illustrations du fait proviennent ou bien des âmes simples qui les ont imaginés, ou bien des moines et des prêtres qui les ont inventés dans un esprit de fraude pieuse.

Strauss ne nie absolument pas l'existence historique de Jésus, comme on le soutient quelquefois avec ignorance ou avec malice; il accorde

même que ce fut un génie religieux de première grandeur. Mais à l'aide de ses présuppositions panthéistiques et naturalistes, et des froides opérations de son analyse ultra-critique des passages en apparence contradictoires, il dissout tous les éléments surnaturels et miraculeux de la personne et de l'histoire du Christ, depuis sa naissance jusqu'à sa résurrection et à son ascension, et les transforme en des mythes, c'est-à-dire en des tableaux imaginaires d'idées religieuses, revêtues d'une forme concrète, historique, à la réalité de laquelle leurs auteurs crurent loyalement. Les idées que ces faits symbolisent, particulièrement celle de l'unité essentielle de la divinité et de l'humanité, Strauss les estime vraies, soit que vous les considériez abstraitement en elles-mêmes, ou dans leur application à *notre espèce*; mais il leur refuse une existence concrète, c'est-à-dire qu'il les nie si l'on veut les appliquer à *l'homme individuel*. Il attribue l'origine de ces mythes évangéliques à la primitive Eglise chrétienne qui, exaltée par ses espérances messianiques, et entraînée par l'apparition extraordinaire de Jésus de Nazareth jusqu'au culte enthousiaste des héros, le prit pour le Messie promis, et embellit innocemment sa personne et sa vie d'inventions merveilleuses, pendant les trente ou les quarante années qui suivirent sa mort. Toute cette théorie se réduit au syllogisme suivant : Il existait dans l'idée des Juifs, une idée fixe qu'entretenaient les écrits de l'Ancien Testament, à savoir : que le Messie accomplirait certains miracles, guérirait des malades, ressusciterait des morts, etc.; la ferme conviction des disciples de Jésus fut qu'il était réellement ce Messie promis et attendu; d'où l'on concluait qu'il devait avoir fait ces miracles. Dès lors l'imagination, cette fée créatrice du peuple, se mit à inventer naïvement ces récits mythiques.

Pour appuyer cette hypothèse, Strauss a recours à toutes les difficultés et à toutes les objections que la sagacité des incrédules, depuis Celse et Porphyre jusqu'à Reimarus et Paulus, a élevées contre la crédibilité de l'histoire évangélique. Il se groupe avec habileté pour produire un effet entraînant; il expose les détails les plus compliqués avec une rare clarté; il varie ses attaques en passant d'une assertion intrépidement lancée à une insinuation prudente ou à une grave question; et soudain, ramassant toutes ses forces, il fond sur le point central et livre un combat suprême contre cette haute citadelle dont les portes de l'enfer ne triompheront jamais.

Dr SCHAFF.

CORRESPONDANCE

A Monsieur le Rédacteur du BULLETIN THÉOLOGIQUE.

Monsieur le Rédacteur,

J'ai lu avec grande attention et vif intérêt l'article que M. Bruston a consacré à l'examen du psaume LXVIII¹. Je ne viens pas présenter des critiques complètes sur son interprétation, et exposer la mienne. Peut-être un jour essaierai-je à mon tour d'élucider cette page du livre sacré, dussé-je, comme tant d'autres, échouer contre les difficultés immenses qu'elle renferme. Je tenterai de converser avec ce sphinx qui semble avoir jusqu'ici déjoué les efforts des meilleurs esprits, et gardé son secret. Mais, pour le moment, je ne me hasarde pas dans cette noble entreprise : je désire seulement présenter quelques observations à celui qui l'a fait.

Je le déclare dès l'abord : il y a plusieurs choses qui m'ont plu beaucoup dans le travail de M. Bruston. Notons cette règle excellente relative aux suscriptions : « *Les titres des psaumes ne sont pas probablement infaillibles..., mais ce sont des renseignements précieux dont on doit admettre l'exactitude jusqu'à preuve contraire* » (p. 47). Nous devons tous protester contre cette « manie » (p. 65) de certains critiques qui se font comme une loi de faire mentir ces données historiques, et de reculer jusqu'aux derniers temps la composition de ces divines poésies.

Je note encore une observation très juste et d'une grande portée. Parmi les nations qui s'humilieront devant le Dieu d'Israël, l'Égypte et l'Éthiopie sont seules mentionnées. « *Pourquoi pas aussi l'Assyrie? Ne serait-ce pas que cette puissante monarchie n'avait pas encore apparu à l'horizon? et cette considération ne nous ramène-t-elle pas aux premiers temps de la royauté israélite?* » (P. 48.)

¹ Bulletin théologique, février 1866.

Pour la traduction elle-même, j'ai été heureux de voir de quelle manière était compris le commencement de la 5^e strophe :

« La montagne de Bashan est une montagne de Dieu. »

« *Le psalmiste appelle l'Hermon [ou Bassan] « une montagne de Dieu, » c'est-à-dire une haute montagne. Aujourd'hui on dirait en langage vulgaire : « une montagne du diable »* (p. 56). — C'est bien cela. Je pensais que c'était le vrai sens ; mais j'avais encore quelque hésitation à cause des nombreux traducteurs qui ont mis : « *La montagne de Dieu est un mont de Bassan ;* » ce qui ne se lie guère avec le reste et ne paraît pas signifier grand'chose. Je remercie M. Bruston d'avoir ôté pour moi toute hésitation.

Maintenant si je suivais pas à pas notre critique, j'aurais bien des réserves à faire, et plusieurs opinions me paraîtraient téméraires. Il y a, en effet, dans son travail des hypothèses qui ne peuvent se justifier. Un mot sur la quatrième strophe seulement. C'est bien ici *le plus profond du labyrinthe*. Comment la nouvelle exégèse nous en fait-elle sortir ? — Les versets 13, 14, 15 sont l'hymne que Dieu inspire aux messagères de la grande armée, et le verset 12 l'annonce ; ils sont de plus une apostrophe adressée à « *cette paresseuse qui, pendant que tout Israël est dans ses tentes, s'amuse à partager son butin ou à s'étendre tranquillement auprès des claies de ses troupeaux.* » Et qui est cette paresseuse ? « *C'est manifestement la tribu de Ruben, celle de Gad et la demi-tribu de Manassé, qui, ayant beaucoup de troupeaux, avaient demandé à Moïse et obtenu la possession du territoire à l'orient du Jourdain...* » (P. 53.) Les messagères reprochent donc à ces soldats israélites d'avoir déserté la cause nationale, et elles les accusent d'égoïsme et de lâcheté (p. 56 et 61). « *J'estime, dit ensuite M. Bruston, que le sens général [de ce difficile passage] est acquis désormais à la science* » (p. 55). *Tel est, dit-il encore, le contenu d'un psaume que je trouve maintenant aussi lumineux que naguère encore il me semblait obscur* » (p. 67).

Je ne puis, pour ma part, partager cette confiance. Je ne crois pas que lumière soit faite, et loin de regarder cette interprétation comme acquise à la science, j'avoue la tenir pour radicalement fausse, et cela pour plusieurs raisons que je vais rapidement indiquer.

D'abord, nous trouvons d'insurmontables difficultés philologiques. Cette manière de voir ne ressort pas naturellement du texte, et ne peut se concilier avec lui. Il a fallu, pour y arriver, forcer et fausser le sens des mots, faire violence à la syntaxe. Je ne croirai jamais qu'il soit permis encore de changer les lettres à son gré, de demander, suivant le besoin, des racines à l'éthiopien ou à l'arabe, et de faire taire ses scrupules en disant : « *Dans un psaume qui compte déjà 13 ἀπαξ λεγόμενα, il ne serait*

pas étonnant qu'il y en eût un de plus » (p. 59). — Une interprétation si peu respectueuse pour les textes est condamnée à l'avance¹.

En second lieu, cette opinion nouvelle n'est pas soutenable au point de vue de la poésie. Elle nous montre les messagères peignant la défaite des ennemis, à laquelle deux tribus et demie n'ont pas pris part; si elles ne les nomment pas, c'est pour ne pas blesser les quelques soldats de ces tribus qui pouvaient se trouver là. Ces lâches que notre psaume met en scène sont personnifiés par un homme (ce qui est contraire aux habitudes et aux instincts de la poésie): « Et toi, qui habites des maisons, tu partageais (toi, homme,) le butin... » — « *Quelle amère ironie!* dit M. Bruston, à l'adresse de ceux qui l'ont abandonnée (« la grande armée »). *Ils partageaient leurs terres, leurs dépouilles!... ou même ce partage était déjà fait; ils étaient couchés sur le dos, à côté des cloisons de leurs troupes!... Ils regardaient voler les oiseaux: Ah! voilà une colombe!... ses ailes sont blanches comme de l'argent!... et son plumage, quels reflets jaune-vert!... comme de l'or!...* » Et cela, « pendant que le Tout-Puissant dispersait les rois!... » Ils disaient ces *niaiseries*, tandis que leurs frères étaient engagés dans une lutte terrible et formidable!... » (P. 54.) Or, comment admettre que le poète se soit amusé à reproduire des paroles aussi banales. et qu'il ait eu assez mauvais goût pour répéter et encadrer dans son chant sublime ces *niaiseries* que les messagères ont eu le tort de rapporter ou de supposer? Nous n'aurions pas osé caractériser par un terme aussi énergique ces propos mis dans la bouche de bergers paresseux; mais M. Bruston nous y autorise par son exemple. Seulement qu'il veuille bien remarquer que ce mot réfute son interprétation.

Il y a enfin des difficultés, ou plutôt des impossibilités *historiques*. Où M. Bruston a-t-il vu que les hommes de la tribu de Ruben, de celle de Gad, de la demi-tribu de Manassé n'aient pas accompagné leurs frères dans la conquête de la terre promise? Où sont les preuves de cet égoïsme, de cette lâcheté qu'il leur fait reprocher? Où a-t-il appris qu'ils aient déserté la cause nationale, et que, tandis que les autres Israélites enduraient les fatigues d'une guerre terrible, ils aient goûté les loisirs de l'oi-

¹ M. Bruston croit pouvoir mettre au vocatif la seconde partie du verset 13 :

Et, toi qui habites des maisons, tu partageais le butin.

Il cite à ce propos Ps. XLV, v. 13, qui, dit-il, « doit se traduire ainsi et ne peut pas se traduire autrement :

Et, fille de Tyr, avec des présents,
Les plus riches citoyens brigueront ta faveur. »

C'est ainsi qu'il a rendu, en effet, ce passage dans sa traduction des Psaumes, avec une note ainsi conçue : « Ces mots semblent indiquer que la reine était originaire de Tyr, et il se pourrait que cette poésie eût été composée pour le mariage d'Akhab et d'Iszabel » (1 Rois XVI, 31). — Je suis pour ma part bien convaincu que M. Bruston plaide ici un contre-sens, que condamnent absolument la grammaire et une saine critique. Je pense, du reste, qu'il est seul de son avis, et qu'aucun commentateur n'a eu l'idée d'adopter une telle opinion.

siveté, assis à l'ombre près de leurs troupeaux, et causant des oiseaux qui volaient? — Pour moi, je trouve dans les annales sacrées le contraire de ce que M. Bruston veut bien admettre et affirmer comme vrai. Consultons du reste à ce sujet un historien de mérite : « Il (Josué) fit parcourir et mesurer le pays, dit M. E. de Bonnechose, le divisa selon la force de chaque tribu, et remplit toutes les promesses de Moïse. Les enfants de Ruben, de Gad et la demi-tribu de Manassé, *après avoir fidèlement aidé leurs frères durant la conquête*, retournèrent dans leurs possessions à l'orient du Jourdain ¹. »

Ainsi, au nom de la philologie, de la poésie et de l'histoire, je crois pouvoir repousser l'interprétation du psaume LXVIII proposée par M. Bruston.

A. MAZEL, pasteur.

Avèze, le 9 avril 1866.

¹ *Histoire sacrée ou Précis historique de la Bible*, par M. Emile de Bonnechose. Deuxième édition, p. 140.

ERRATA.

NUMÉRO DE FÉVRIER 1866.

Outre les mots hébreux mal écrits,

P. 3, à la fin, au lieu de *qui introduire*, lisez *qu'y introduire*.

P. 5, l. 30, au lieu de *supprimer*, lisez *supprimer*.

P. 17, l. 13, mettez un espace entre les deux premières lignes et les deux dernières.

P. 19, l. 34, au lieu de *prouve*, lisez *procure*.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

LES VÉRITÉS FONDAMENTALES DU CHRISTIANISME,
Conférences par C.-E. LUTHARDT, traduites par A. WABNITZ et C. S.

Le titre de cet ouvrage ne donne pas une idée exacte de son contenu : ce n'est ni un catéchisme ni un cours de dogmatique. L'auteur ne s'est pas proposé d'exposer dans son ensemble les vérités du salut. Son travail est une œuvre apologétique, et il a eu soin de le dire dans son titre, que les traducteurs nous semblent avoir eu tort de modifier. Voici ce titre tout entier : *Traité apologétique sur les vérités fondamentales du christianisme*. Le docteur Luthardt a clairement indiqué son intention dans la préface de son livre. Nous y lisons : « Le devoir des défenseurs de la vérité chrétienne consiste à présenter celle-ci comme l'unique solution satisfaisante aux différents problèmes que posent devant nous l'existence de toutes choses, la vie humaine avec ses contradictions et les aspirations de notre cœur ; en un mot, à justifier cette vérité devant la pensée moderne avec les moyens que nous offre le développement actuel de la science. » Ceci est clair : c'est à l'étude des différents problèmes qui se présentent devant la pensée moderne que le professeur de Leipzig a voulu consacrer cet ouvrage. Son intention a été de montrer comment l'Évangile résout ces hautes questions qui, de tout temps, ont occupé l'esprit humain et le préoccupent aujourd'hui, peut-être plus que jamais. Voilà pourquoi il a successivement traité, dans ses conférences, des questions comme celles-ci : le Dieu personnel, la création, l'homme, la religion, la révélation, etc. De telles questions ne touchent au christianisme que pour le motif qu'elles touchent à tout, et qu'il ne peut lui-même rester étranger à rien de ce qui nous intéresse.

Sans nous astreindre à donner une analyse rigoureuse de ce livre qui, à vrai dire, est moins un livre distribué en chapitres étroitement enchaînés, qu'un ensemble de réflexions toujours sérieuses et souvent profondes sur les sujets les plus importants, nous voudrions faire ressortir,

pour les lecteurs de cette *Revue*, ce qu'il contient de plus pratique et de plus substantiel.

La première des dix conférences dont se compose le volume a pour but de montrer, dans une récapitulation historique rapide, par quel chemin nous avons été conduits à la situation où nous sommes aujourd'hui. L'auteur y raconte le trait suivant d'une inconséquence déiste. Lorsque lord Herbert de Cherbury, le chef du déisme anglais et le précurseur de Toland, Lindal, Woblstou, Bolingbroke, eut composé son ouvrage : *De la vérité et de ce qui la distingue de la révélation*, Herbert se demanda si cette publication ferait du bien. Se jetant alors à genoux, il implora de Dieu un éclaircissement à ce sujet : « Donne-moi, lui dit-il, donne-moi un signe du ciel, sinon je détruis mon œuvre. » Et ce signe, il crut l'avoir reçu ; il en fut rassuré, réjoui, et il regarda sa prière comme exaucée. Voilà le fait, voici maintenant la réflexion de notre auteur : « Singulier contraste ! On veut que Dieu, par un signe direct, consacre un écrit qui nie toute révélation immédiate ! Et le fait que Dieu s'est manifesté à lord Herbert de Cherbury doit prouver qu'il ne s'est pas révélé à Christ ! »

Après avoir nié la révélation, on en vint à nier Dieu lui-même. Du déisme on passa au panthéisme et au matérialisme. Il s'agit de savoir si le monde peut nous satisfaire ou s'il nous faut un Dieu personnel et vivant.

La deuxième conférence pose avec une solennelle grandeur le redoutable problème des contradictions qui se trouvent au fond de la nature humaine, au sujet de Dieu, de l'existence actuelle et du but de cette existence. On lit ces pages avec un intérêt palpitant, même après avoir fermé les *Pensées de Pascal* : L'homme semble un Dieu par sa volonté, et néanmoins l'esclave de toutes choses et de sa propre nature. Pour trouver, il faut chercher, et, pour bien chercher, il faut vouloir trouver. La volonté a une part prépondérante sur la conduite de la vie. La foi en Dieu n'est pas une science, mais une vertu. Il y a une manière de douter pour mieux chercher, mais il y a aussi une manière de douter par goût qui est propre à ceux qui « apprennent toujours sans jamais arriver à la vérité. » Les idées dépendent plus qu'on ne pense des inclinations, des désirs et de l'état moral de l'homme. Comme l'a dit Pascal : « Nos systèmes ne sont bien souvent que l'histoire de notre cœur. » L'intelligence est vénale ; elle fournit des prétextes à toutes les convoitises ; mais la vérité est grande et forte ; il n'est pas aisé de soutenir son regard ; elle nous reprend et nous juge avant de nous éclairer et de nous élever ; nous avons beau la repousser, elle nous saisit à la gorge ; nous pouvons nous défendre contre elle, mais nous ne pouvons pas l'empêcher contre nous ; c'est ce morceau dont un poète a dit que nous le mâcherions encore dussions-nous y laisser toutes nos dents.

Dans la troisième conférence, le docteur Luthardt aborde la question

de la personnalité divine. On le sait, c'est la grande préoccupation du moment : tous les efforts sont dirigés de ce côté. Si la raison humaine parvient à s'emparer de ce point stratégique, la place tombe par cela même ; si ce point est victorieusement défendu, la citadelle du christianisme est imprenable ; s'il y a un Dieu personnel, en effet, si ce Dieu a une conscience et un cœur, s'il a fait l'homme à son image, s'il l'aime et veut qu'il reste dans le devoir, s'il se propose son bonheur, qui l'empêchera d'intervenir comme un père ?

Je n'essayerai pas de rappeler ici ce que l'auteur dit des différentes preuves de l'existence de Dieu, dont la volonté conduit et dirige toutes choses. J'aurais pourtant de belles idées à faire ressortir. En voici une, entre bien d'autres, que je cite parce qu'elle me conduit à un sujet sur lequel je veux m'arrêter un moment. « De même que l'âme se révèle à l'œil sur le visage de l'homme, ainsi Dieu, esprit invisible, se manifeste dans la nature qui est son visage. » Il est vrai que, pour comprendre ce langage, il faut avoir l'idée de Dieu ; mais cette idée, elle est écrite au fond de notre nature en caractères ineffaçables. Nous possédons l'idée de Dieu aussi bien que toutes les autres grandes vérités. Nous ne créons pas dans notre esprit les idées du vrai, du bien, du beau, nous les pensons simplement ; elles ne sont pas notre œuvre, elles sont l'œuvre de la vérité elle-même. C'est la vérité vivante qui se réfléchit dans notre esprit et brise en mille rayons sa lumière divine dans le prisme de notre âme. Le fait que nous avons l'idée de Dieu est la preuve de son existence. Notre être moral suppose Dieu. Rien n'est plus certain que la conscience morale ; la nier, c'est détruire le fondement de toute certitude ; nous voudrions la nier qu'elle nous imposerait silence ; elle est une autorité devant laquelle chacun s'incline ; nous pouvons nous endurcir contre son blâme, nous ne pouvons la condamner au silence ; nous ne sommes pas maîtres de la conscience, nous ne lui commandons pas, elle nous commande ; ce n'est pas nous qui la rappelons à l'ordre, c'est elle qui nous y rappelle et nous châtie ; elle n'est pas une création de l'âme, elle est l'œuvre d'un être spirituel moral en dehors et au-dessus de nous qui nous parle par sa voix.

Le panthéisme est le seul refuge dans les bras duquel il soit possible de se jeter quand on nie le Dieu personnel. Voici en quels termes notre auteur le définit : « Le panthéisme a différentes formes, mais une seule idée fondamentale qui est celle-ci : sous la variété qui règne dans le monde et ses phénomènes se cache quelque chose d'universel qui en constitue l'unité, et ce quelque chose est Dieu. Ce Dieu n'a pas conscience de lui-même, il n'est pas personnel ; c'est la vie universelle qui anime toutes choses, c'est l'être universel. On lui donne le nom de Dieu, mais ce Dieu n'existe pas indépendamment du monde, il n'existe que dans le monde et par le monde dont il est l'essence. »

Que faut-il entendre par ce quelque chose d'universel qui se cache dans le monde et ne se laisse voir nulle part, remplit l'espace et ne se montre en aucun lieu, dont on peut dire qu'il est tout et qu'il n'est rien ? A coup sûr, il n'est pas possible de dire que le Dieu du panthéisme échappe au mystère. Le panthéisme, qui ne veut rien admettre sans preuves, débute donc par un acte de foi ; il a bien le droit de crier ensuite à la superstition et d'en appeler à la constatation des phénomènes ! Il ne lui est pas permis d'en appeler à la méthode expérimentale, puisqu'il repose tout entier sur un prétendu fait qu'il est impossible de constater.

Le panthéisme a revêtu dans les derniers temps une forme particulière et se présente maintenant sous le nom d'humanisme. Il n'y a qu'une vie dans le monde, nous dit-on ; c'est la même vie qui anime l'arbre et la forêt, la mer et le rocher, qui agit et travaille dans la puissance extraordinaire de la nature et qui, emprisonnée dans le corps humain où elle arrive après avoir traversé le monde, y produit la pensée. Ce n'est que dans l'homme que la raison universelle acquiert la conscience d'elle-même. Dieu n'a pas d'existence et de réalité propre, il n'existe qu'en l'homme. Dieu est l'idéal de l'humanité et l'homme est Dieu réalisé. En d'autres termes, l'homme est devenu Dieu.

C'est surtout par ses conséquences pratiques qu'il faut apprécier le panthéisme et son *alter ego* l'humanisme. Il anéantit la religion, car si Dieu n'est pas une personne, il est impossible d'avoir des rapports avec lui ; comment l'aimer, se confier en lui, le prier ? Le panthéisme détruit toutes les notions de la morale, car en lui tout est nécessaire, et ne laisse pas même subsister l'espérance, cette dernière consolation de l'homme qui a tout perdu.

Le panthéisme est de plus contraire à la raison, car son Dieu est l'infini, mais l'infini ne se réalise que dans le fini ; en d'autres termes, l'infini n'existe pas. Il méconnaît la conscience, puisqu'il détruit l'empire de la loi morale ; il brise le cœur en ne lui laissant à aimer que des êtres près de mourir. Tant qu'il y aura en nous une raison, une conscience et un cœur, nous repousserons le panthéisme comme antipathique à notre nature. A l'homme qui dit : Je suis, il faut un Dieu personnel à qui il puisse dire : Tu es.

La négation du Dieu personnel entraîne nécessairement la négation de l'œuvre qui lui est attribuée. Pour les panthéistes, il ne saurait y avoir de création, la matière est éternelle. L'auteur fait observer à ce sujet que la question de l'origine de la matière sort du domaine de la science pour entrer dans celui de la spéculation ou de la foi. Les sciences de la nature n'existent que du moment où la matière elle-même existe. Il n'y a pas ici un conflit entre la science et la foi. L'existence du monde est un fait. D'où vient ce fait ? D'où vient le monde ? Ou il existe par lui-même ou il est l'œuvre d'un créateur. Cette dernière opinion est celle de la Bible. Si la Bible n'a pas raison, la matière serait l'être primitif ; mais cette ma-

tière, d'où vient-elle ? On nous dit : Elle est. Ce n'est pas répondre, c'est éluder la question. A la matière, on joint la force ? D'où vient la force ? On ne peut ni tirer la force de la matière, ni la matière de la force. Le matérialisme, qui prétend résoudre le problème de l'existence, débute par admettre deux grandeurs mystérieuses tout à fait inexplicables.

Le monde a été créé par Dieu, mais il a été fait pour l'homme. Cette déclaration paraîtra peut-être entachée d'un orgueil humain ? Nous espérons néanmoins qu'elle trouvera grâce aux yeux de ces humanistes qui nous disent que l'homme est Dieu réalisé. Avec l'apparition de l'homme sur la terre, un nouvel ordre de choses commence ; les autres êtres ne sont que les degrés de l'échelle qui mène à lui.

Ce sujet a été traité par le docteur Luthardt avec une sorte de prédilection, et dans la 4^e édition de son livre, édition qui a paru depuis que la traduction française a été faite, il revient sur cette question pour refondre son travail et le rendre plus satisfaisant.

Nous ne mentionnerons qu'en passant la réfutation qu'il y présente de l'hypothèse des transmutations de Darwin, et la vigueur qu'il déploie au service de l'unité de l'espèce humaine. Il ne faut pourtant pas oublier de dire que la multiplicité des races détruirait l'unité de l'histoire. Comment voulez-vous que je me rende compte des actions des différents peuples, si chacun a pour agir des motifs ou des mobiles qui ne sont pas les miens ?

Avec la Bible, le docteur Luthardt pense que l'homme est une unité composée d'une âme et d'un corps. Le corps est un élément essentiel de l'être humain, aussi bien que l'âme, et la santé ne se trouve que dans l'harmonie. L'âme et le corps doivent conserver leur importance. C'est dans le corps que la vie de l'âme plonge toutes ses racines, et c'est par lui qu'elle se manifeste.

Le matérialisme psychologique qui a reparu à la fin du siècle dernier, et qui, plus que jamais, agite les esprits, ne veut pas entendre parler de ce dualisme. Tout ce que nous nommons âme, esprit, pensée, est produit par le cerveau, comme la bile l'est par le foie. La substance cérébrale renferme du phosphore, c'est lui qui pense, « sans phosphore, point de pensée. » Tout revient donc à la composition, c'est-à-dire à la nutrition du cerveau, partant à la nourriture de l'homme ; l'homme est ce qu'il mange. Sa volonté est l'effet nécessaire de plusieurs causes réunies, de l'air, de l'eau, du son, de la lumière. La pensée est un mouvement, un déplacement moléculaire de la substance cérébrale, et il n'est pas jusqu'à la conscience qui ne soit un attribut et comme une vibration de la matière. Le péché est ce qui n'est pas naturel, il n'est pas la volonté de faire le mal. Il n'y a donc pas de péché et, par suite, point de châtiment ; la morale a disparu. Le matérialisme part de ces deux principes : toute connaissance vient des sens, et tout ce que nous nommons esprit n'est que mouvement de la matière.

Mais toute cette théorie est ruinée par un fait incontestable que nous avons des pensées qui ne se rapportent pas au monde sensible; l'idée d'absolu, par exemple, qui n'a rien de commun avec le monde des sens; nous portons des jugements, nous faisons des raisonnements qui dénotent en nous un élément de liberté qu'il est impossible de nier.

Le matérialisme prétend que l'âme, l'esprit, la pensée ne sont qu'un produit du cerveau... Mais alors toutes les pensées sont nécessaires, car qui peut modifier son cerveau à volonté? C'est par d'autres moyens, tels que le régime, le milieu, les influences qu'il faut agir sur l'éducation! Et cependant il y a une logique unique, commune à tous les hommes, à tous les états de force, d'âge, de santé qui se retrouve dans toutes les conditions et dans tous les climats. Il existe donc une faculté de penser qui nous appartient en propre et ne dépend pas de la dilatation ou de la contraction du cerveau. La vérité religieuse et morale est la même pour l'enfant et le vieillard. Bien plus, c'est souvent au moment de la mort, alors que la tête est sur le point de refuser son service, que l'âme s'élève aux conceptions les plus sublimes et, comme le soleil couchant, darde ses rayons les plus colorés. La vie finit alors par ce qu'on appelle le chant du cygne. Le cerveau est un instrument nécessaire à la pensée, mais pour que cet instrument rende des sons, il faut quelqu'un qui le joue.

Cet homme, dont nous venons de nous occuper, a un côté par lequel il se distingue de toutes les autres créatures qui peuplent la terre, c'est la religion. La religion est un fait universel, l'histoire le proclame. Comme l'œil cherche la lumière, l'esprit et le cœur cherchent Dieu, le soleil des esprits. Il existe une loi d'attractions spirituelles et morales des âmes, semblable à celle qui règne dans le monde physique. On peut arrêter la pierre dans sa chute, mais dès qu'on l'abandonne, elle obéit à sa loi. Il en est de même pour l'âme, on peut étouffer ses aspirations et l'empêcher de s'élancer vers Dieu, mais dès qu'on lui rend sa liberté, elle monte comme la pierre descend. Cette aspiration de l'âme vers son Créateur est le fondement de toute religion.

Quelle est l'essence de la religion? La religion est avant tout un acte de foi. Croire ce qu'on ne voit pas, c'est plus que l'admettre, c'est en être fermement convaincu. La foi ne repose pas sur une démonstration rationnelle, mais sur une conviction intérieure provenant d'une impression ineffaçable. Quand je crois à l'amitié ou à l'amour d'un être humain de manière à en être convaincu en dépit de tout ce qu'on peut me dire, c'est que j'en ai reçu une impression qui a fait naître en moi cette confiance. Il en est de même en matière religieuse. Loin d'étouffer la vie naturelle, la religion l'épure et l'épanouit en la consacrant à Dieu. L'histoire nous apprend que les peuples furent grands et heureux tant qu'ils restèrent attachés à leur foi religieuse, et que l'abandon de la religion eut toujours pour conséquence la décadence sociale. Si les religions an-

ciennes ont eu assez de puissance pour que leur chute entraînaît celle des sociétés, cela est vrai à plus forte raison du christianisme, auquel tout homme sensé doit accorder la première place.

La révélation est, selon notre auteur, l'acte par lequel Dieu, qui nous a créés pour que nous le cherchions et que nous le trouvions, vient au-devant de nous afin que nous allions jusqu'à lui. La révélation chrétienne est la manifestation de la grâce divine, ce sentiment du cœur de notre Père céleste, qui nous serait inconnu s'il ne nous l'avait lui-même témoigné. Cette révélation est un miracle, mais le miracle n'est impossible qu'aux yeux de ceux qui s'en font de fausses idées, car le miracle n'est autre chose qu'un acte libre qui sort de Dieu pour prendre place dans la connexion naturelle des choses. Si nous disons que Jésus-Christ est un miracle, voulons-nous le considérer par là comme un phénomène arbitraire? Nullement, car sa venue est préparée par l'histoire et amenée par elle. La vie naturelle engendre le besoin d'une pareille intervention, mais ne peut le satisfaire; l'acte de Dieu, en donnant satisfaction de ce besoin, se rattache à lui de la façon la plus étroite. Jésus-Christ n'est pas isolé dans l'histoire; il n'y est pas entré subitement comme une apparition, il est le but de tous les événements qui le précèdent et leur résultat final. Sans surnaturel il n'y a point de religion, car il n'y a point de réponse divine au cri de l'âme angoissée. Le surnaturel est inséparable de l'idée même de religion. C'est avec regret que nous nous abstenons de citer ici une page excellente sur la preuve interne de la révélation chrétienne, cette solution donnée par Dieu au problème des contradictions de la nature humaine.

La révélation a une histoire, et cette histoire est écrite dans la vie du peuple hébreu, que notre auteur appelle le peuple de la religion. Trois grandes idées dominent la vie religieuse de ce peuple. Ces trois idées sont : l'idée suprême du Dieu vivant, saint et personnel, du Dieu de la grâce; l'idée du péché, dont le souvenir fixé par des institutions restait toujours devant ses yeux; l'idée du salut, Israël est le peuple de l'espérance. Cette foi en l'avenir fut l'âme de toute sa vie sociale. Le particularisme juif portait dans ses flancs le germe de l'universalisme.

Cette tendance du christianisme se manifesta dans le monde au moment où un besoin d'unité se faisait sentir au milieu de la diversité des peuples. La pensée d'un lien commun entre tous les hommes, d'une humanité surnageait au-dessus des courants contraires des particularismes nationaux et préparait l'universalité du christianisme. Les conquêtes de l'empire romain secondaient ce mouvement. En se pliant sous la même autorité, en adoptant les mêmes lois, en se formant au même langage, les peuples semblaient se préparer à une religion qui serait celle de tous. C'est là le sillon que la Providence avait ouvert au christianisme; en y entrant, la religion de Jésus-Christ y trouva des préjugés, des obstacles, des persécutions dont il parvint à triompher. Pour se rendre

compte de cette victoire, il faut se faire une idée juste de la personne de Jésus-Christ. C'est le sujet de la dixième et dernière conférence.

Qui est Jésus-Christ? Disons avant tout qu'une telle image dessinée dès les premiers temps du christianisme n'a pu être inventée et qu'elle a dû être copiée d'un original vivant. Ce n'est pas ainsi qu'on invente. Un pareil idéal ne serait certainement pas venu à la pensée des Juifs. Ils auraient imaginé un être composé de quelques lambeaux cousus ensemble d'un scribe ou d'un pharisien, mais quelle différence! Un caractère si opposé sous tous les rapports aux habitudes, à l'éducation, aux croyances des Juifs ne se serait jamais présenté à leur esprit.

Jésus se présentait aux Israélites avec une mansuétude, une douceur et une sainteté qu'ils n'étaient pas capables de comprendre; il s'attribuait un pouvoir sur la nature qui était pour eux un sujet de scandale et lui attirait leurs persécutions. Quant à ses enseignements, ce qu'il demandait, c'était que l'on crût en lui et que l'on aimât Dieu. Toute l'autorité de ses paroles reposait sur l'autorité de sa personne. En vérité, en vérité, *Je vous dis*. Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens, mais *Moi, je vous dis*.

Mais qu'était donc Jésus-Christ? Le fils de l'homme et le fils de Dieu.

Par ce premier nom de fils de l'homme, il se considère comme faisant partie de notre race, comme l'un de nous; mais aussi il se donne comme le rejeton le plus pur de l'humanité. La personne de Jésus-Christ a quelque chose d'universel. Malgré les différences d'individualité, d'éducation, de nationalité, chacun trouve en lui son modèle; il est la réalisation des prédictions de notre cœur, le but caché de toutes nos aspirations.

De plus, il rattache à sa personne et fait dépendre de la foi en lui le salut du monde entier et celui de tous les individus en particulier; mais il n'est le maître du monde que pour en être le sauveur. Ce qu'il veut pour l'humanité, c'est la délivrance du péché, la véritable communion avec Dieu, la paix et le salut. Il dit qu'il sera élevé à la droite de la majesté divine, qu'il reviendra environné d'anges, que lui seul connaît le père; il s'attribue une existence antérieure à celle d'Abraham. Dans la formule du baptême, il se place entre Dieu et le Saint-Esprit. En parlant de son corps rompu et de son sang répandu, dans la sainte cène, il nous fait connaître le motif suprême de son apparition qui est de manifester complètement et de réaliser le dessein miséricordieux de son père. Quelles paroles étranges! Ces expressions dépassent toute mesure humaine. Voilà tout ce que rappelle et qu'indique le nom de fils unique du père dont il se gratifie.

Si de telles paroles avaient pu être attribuées à Jésus-Christ sans qu'il les eût prononcées, que faudrait-il penser de nos évangiles? Si Jésus avait tenu ces discours sans qu'il fût en son pouvoir de réaliser les promesses qu'il faisait, que faudrait-il penser de Jésus-Christ?

L'analyse que nous venons de tracer du livre du docteur Luthardt est

sans doute bien incomplète ; nous espérons pourtant qu'elle donnera une idée de l'importance des questions qu'il discute et de la solidité avec laquelle ces sujets sont traités. C'est un livre qu'il faut étudier et ne point se borner à lire. C'est aussi une traduction, et une traduction, malgré le soin qu'on a mis à la faire, conserve toujours une physionomie étrangère, une disposition de matières, un tour d'esprit qui n'est pas celui auquel nous sommes habitués. Quand un ouvrage passe dans notre langue avec un nom connu, c'est un devoir sacré pour le traducteur de le laisser parler et de ne point parler à sa place. Dans des questions d'une telle importance, ce devoir est encore plus impérieux ; c'est surtout à l'auteur que les lecteurs veulent avoir affaire. Ils désirent savoir ce qu'on pense à l'étranger des questions qui s'agitent parmi nous. Ces exigences ajoutent encore aux difficultés d'une traduction.

Des livres comme celui dont nous venons de rendre compte sont traduits pour l'instruction du lecteur et non pour son amusement. Que le lecteur ne craigne pas de prendre un peu de peine, il sera récompensé de son travail.

PH. CORBIÈRE.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r TH.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

A NOS LECTEURS.

La Direction du *Bulletin théologique* vient de se compléter par l'adjonction de M. le pasteur Roger Hollard. Elle sera désormais en mesure de donner à cette importante publication tous les soins qu'elle mérite et de lui imprimer un nouvel élan. L'expérience nous a convaincu qu'il valait mieux se contenter d'une publication trimestrielle à l'exemple des grands recueils théologiques de l'Allemagne. Chaque numéro comprendra cinq feuilles d'impression. Le *Bulletin* emploiera désormais des caractères plus grands.

Grâce à des arrangements nouveaux, nous pouvons promettre à nos lecteurs qu'ils seront tenus exactement au courant de tout le mouvement théologique contemporain. Des articles de fond sur les questions qui préoccupent le plus les esprits nous sont assurés. Nous pouvons dès maintenant annoncer, pour le commencement de l'année 1867, une étude complète de M. E. de Pressensé sur *la Doctrine de la Rédemption*, du genre de celle que nous avons publiée sur l'inspiration des saintes Ecritures. Elle comprendra l'histoire du dogme. — Un article inédit de M. Dorner sur *le Principe dogmatique de la Réforme de Luther*. — M. Bois, professeur à Montauban, reprendra la discussion sur *le Supernaturel*, au point précis où l'ont laissée les derniers débats. — M. le professeur Astié, de Lausanne, continuera ses belles études sur *la Crise philosophique*. — M. le professeur Pronier, de Genève, traduira quelques fragments importants du livre d'Hofmann sur *la Preuve scripturaire*. — M. Lichtenberg, professeur à Strasbourg, nous a promis de nouveau son concours, ainsi que M. le pasteur Bonnet et M. le professeur Godet, de Neuchâtel. — On le voit, nos diverses facultés de théologie seront largement représentées dans notre recueil.

Nous publierons des bulletins périodiques sur l'année théologique dans les pays de langue française et de langue anglaise, en Allemagne et en Hollande.

Nous pouvons annoncer en fait d'articles promis : Des fragments d'une *traduction nouvelle de l'Ancien Testament*, par M. Segond. — *Une appré-*

ciation des récentes traductions d'Esaië, par M. Charles Byse. — *L'histoire du texte et les Massorèthes*, par M. Eug. Lesavoureux. — *Etudes sur l'Interprétation des Psaumes*, par M. Charles Bruston. — Une étude sur le *Miracle*, par M. Byse. — *L'Origine surnaturelle du christianisme prouvée par l'histoire et par la raison*, par M. César Malan fils. — Un article sur *les Pères apostoliques et les sources de la Vie de Jésus*, par M. Roger Hollard. — Un compte rendu de l'important ouvrage de Beyschlag sur *la Christologie du Nouveau Testament*, par M. Wabnitz. — Un aperçu rapide des principaux articles publiés dans les recueils théologiques de l'Allemagne, par M. Roger Hollard, et la traduction des morceaux essentiels. — Des articles de M. Durand, pasteur à Liège. — Un article de M. Sabatié, intitulé : *la Vie religieuse et les études scientifiques*, etc., etc.

Le prix d'abonnement demeure le même : soit 6 fr. pour la France et la Suisse; 7 fr. pour les autres pays. — Nous avons le ferme espoir d'être soutenus dans cette œuvre difficile, qui est plus nécessaire que jamais dans la crise théologique que nous traversons. Nous n'épargnerons rien pour en combler les lacunes et pour travailler à son amélioration progressive. Nous faisons un appel sérieux à tous les amis d'une théologie évangélique et libérale, pour qu'ils nous apportent leur concours, soit en contribuant à étendre le cercle de nos abonnés, soit en nous faisant parvenir des travaux qui élèvent toujours davantage notre recueil à la hauteur de sa mission dans ces temps difficiles.

E. DE PRESSENSÉ.

JÉSUS

PORTRAIT HISTORIQUE PAR LE DOCTEUR SCHENKEL ¹.

Nous n'avons à discuter ici qu'une question fondamentale, mais fort compliquée, il est vrai. Quel est, entre les trois premiers évangiles, celui qui exprime le plus fidèlement la tradition évangélique primitive? En d'autres termes, quel est celui qui reproduit le plus exactement l'activité et l'enseignement *probables* de Jésus? — Il serait d'une mauvaise critique de s'attacher ici à des considérations de date. Sans préjuger la question de savoir lequel des trois synoptiques est le plus ancien, nous ferons remarquer tout de suite que ce point est de peu d'importance; cela pour deux raisons : — d'abord parce qu'il se pourrait fort bien que l'écrit le plus ancien fût précisément le plus incomplet (ce qui est une manière d'être infidèle), ensuite parce que, jusqu'au milieu du second siècle, les chrétiens préférèrent hautement la tradition orale à la tradition écrite, ce qui suppose apparemment que la première était considérée comme plus fidèle et plus complète. Or c'est précisément cette tradition orale, expression vivante de l'activité de Jésus, qu'il importe de saisir et de reproduire. Là sont les éléments de la vie de Jésus dans leur ensemble; là aussi est le critérium de l'historien.

M. Schenkel a un principe absolu pour juger la valeur d'un écrit évangélique. Jésus n'ayant point fait de miracles et étant toujours resté, quant à son enseignement, absolument indépendant des doctrines juives, tout élément surnaturel ou judaïque qui se rencontre dans un évangile doit avertir l'historien qu'il y a là légende ou interpolation. Partant de ce principe, l'auteur n'a pas de peine à se décider; c'est à l'évangile de Marc qu'il accorde sa préférence. Marc, en effet, d'après lui, renferme moins d'éléments miraculeux ² que les deux autres synoptiques. Il ne

¹ Voir le *Bulletin théologique* du mois d'août 1866.

² Il faut savoir que M. Schenkel ne comprend pas les guérisons de démoniaques dans la classe des faits primitivement surnaturels attribués à Jésus. Ceci est important à observer, ainsi qu'on le verra bientôt.

rattache pas Jésus au judaïsme au même degré que Matthieu, et les discours eschatologiques communs au premier et au troisième évangile sont chez lui simplifiés et atténués. Nous comprenons aisément que M. Schenkel accepte sans hésitation cet évangile comme la reproduction la plus authentique des doctrines et de l'activité de Jésus. Pour nous, la question ne nous paraît pas aussi facile. Nous sommes également frappé de la simplicité relative du second évangile; mais cette simplicité même nous embarrasse; et au lieu de conclure à la hâte que les deux autres synoptiques ont dénaturé la tradition évangélique par des amplifications judaïques et légendaires, nous croyons qu'il y a lieu de se demander si ce n'est point Marc, au contraire, qui est incomplet et insuffisant. Remarquons d'abord que cet évangile renferme des lacunes considérables sur l'enseignement de Jésus, si bien que l'auteur a négligé d'y insérer le discours sur la montagne, ainsi qu'une grande partie des paraboles de Jésus, — ce qui est pourtant de la plus haute importance. Ces omissions s'expliquent aisément par l'origine de l'écrit. Il fut composé par Marc, alors que celui-ci accompagnait Pierre dans ses voyages missionnaires en Occident¹. Marc, qui faisait auprès de l'apôtre l'office d'interprète, recueillit les renseignements qu'il s'était ainsi procurés sur l'œuvre et la personne de Jésus, et en composa une sorte de chronique. Or un tel écrit devait être incomplet. Pierre, qui voyageait en prédicateur, n'a pu relater devant les auditeurs auxquels il s'adressait tous les actes de Jésus, ni surtout reproduire ceux de ses discours qui avaient quelque étendue. Il est douteux qu'il les eût tous retenus; il est plus qu'improbable, en tous cas, qu'il eût été en mesure de les répéter *in extenso*². L'eût-il pu d'ailleurs qu'il ne l'eût pas fait. Les besoins de son œuvre et le but qu'il se proposait n'exigeaient pas une telle mise en œuvre. Il suffisait qu'il retraçât à grands traits l'activité de Jésus, la fondation du royaume de Dieu, et qu'il montrât que pour entrer dans ce royaume la foi au Christ était nécessaire. Il se bornait à l'essentiel. Voilà pourquoi aussi l'écrit de Marc, assez pauvre, à notre avis, considéré comme document historique, est pourtant complet en ce sens qu'il forme une sorte de *manuel missionnaire*, simple et substantiel, où l'histoire évangélique est abrégée sans que les éléments essentiels y soient jamais altérés.

L'origine du second évangile ne permettait donc pas que cet écrit fût complet. Ceci ne paraît hors de doute. Il est vrai que l'œuvre de Marc,

¹ Ces renseignements proviennent d'une autorité historique irrécusable, Papias, dont le témoignage nous a été transmis par Eusèbe (*Hist. ecclés.*, III, 4). — M. Renan (*Vie de Jésus*, introd., page 18) insiste avec raison sur l'importance du témoignage d'Eusèbe, qui n'était guère disposé à exagérer l'autorité de Papias, dont les vues en général lui faisaient pitié.

² Il va sans dire que nous n'entendons pas cela d'une manière absolue, puisque le second évangile renferme quelques discours assez étendus. Si l'on nous objectait le grand discours eschatologique du chapitre XIII, nous aurions une réponse facile. Ce discours n'a été transcrit dans son étendue qu'à cause de sa grande importance dogmatique.

nous dit-on, doit avoir passé par des remaniements et avoir été complétée par un écrivain postérieur. Mais nous tombons ici en pleine hypothèse¹. Que de tels remaniements aient eu lieu, c'est ce que nous ignorons totalement, ce que rien ne saurait établir. S'il est plus ou moins facile de constater deux rédactions successives dans le premier évangile, il n'en est pas ainsi pour le second. Nous savons, en effet, que l'évangile de Matthieu ne se composait primitivement que de *discours* et que plus tard il fut ajouté à ces *logia* tous les faits relatifs à l'activité de Jésus, ce qui a donné cet évangile tel que nous le lisons aujourd'hui². Mais, d'après le témoignage de Papias, l'évangile primitif se composait de *discours* et de *récits* (λεχθέντα καὶ περὶ θέντα), c'est-à-dire qu'il était complet dans le sens que nous avons dit précédemment, — qu'il contenait l'essentiel de l'*œuvre* et de l'*enseignement* de Jésus. Nous ne saurions donc admettre qu'il ait été postérieurement modifié et complété, nonobstant toutes les autorités qui se prononcent en sens contraire. La supposition, en effet, est tout à fait arbitraire et superflue, puisque les désignations que Papias applique à l'écrit primitif répondent exactement aux caractères de l'évangile que nous possédons. Ajoutons que si un auteur postérieur eût touché à l'œuvre de Marc pour la compléter, il serait étrange, et même absolument inconcevable, qu'il n'y eût pas inséré le sermon sur la montagne, ainsi que cette admirable collection de paraboles qui remplissent le premier et le troisième évangiles. Car ces spécimens capitaux de l'enseignement de Jésus étaient sans nul doute à la portée de ce prétendu correcteur. Enfin, une considération décisive, ce nous semble, c'est que tout dans l'évangile de Marc sent le travail de première main, le travail original et primitif³. Un correcteur eût élagué, combiné, transposé, amplifié d'après certains principes et en vue d'une certaine unité. Or il n'y a dans l'écrit nulle trace d'une telle opération. Malgré son peu d'étendue, il est très inférieur aux deux autres synoptiques sous le rapport de la composition. D'un bout à l'autre les éléments y sont simplement juxtaposés sans aucune rigueur de méthode. C'est bien ainsi que l'interprète de Pierre a dû mettre par écrit les données historiques sommaires qui formaient la base des prédications de l'apôtre, et sous ce rapport, d'ailleurs, l'écrit répond

¹ M. Schenkel se borne à formuler l'assertion, sans l'appuyer d'aucune raison (voy. pag. 238). On voit ici d'une façon singulièrement frappante combien la critique négative est esclave du préjugé, malgré ses prétentions à l'absolue indépendance ; il n'est pas de point où l'on n'éprouve le besoin de nier, — qu'il y ait utilité ou non. Et ceux qui agissent ainsi s'imaginent faire acte de haute indépendance, tandis qu'ils ne font que suivre l'ornière et obéir au *magister dixit*.

² Nous croyons que c'est Matthieu qui a lui-même complété son premier travail, mais ce n'est pas ici le lieu de discuter la question.

³ Nous n'exceptons point de ceci la fin de l'écrit (XVI, 8-20) que M. Schenkel prétend supprimer comme une addition postérieure. Contre cette suppression nous avons deux arguments qui nous paraissent décisifs : 1° Si un auteur postérieur eût ajouté ses récits, il serait inconcevable qu'il n'eût point en même temps complété l'écrit en d'autres endroits ; 2° le passage où l'on veut terminer le livre ne saurait être considéré comme une conclusion (voir le texte grec).

bien encore ici à ce que dit Papias, savoir que Marc ne s'inquiétait pas de mettre beaucoup d'ordre dans son travail, pas plus que Pierre n'en mettait dans ses expositions orales.

Nous tenons donc pour établis les deux points suivants : 1^o que l'écrit de Marc, rédigé d'après les prédications de Pierre, devait être nécessairement incomplet; 2^o que cet écrit nous est parvenu sous sa forme primitive. Tout ceci suppose donc que la tradition évangélique se composait d'éléments plus riches. C'est ce que nous essayerons d'établir.

L'une des premières règles à observer pour reconstruire une histoire où il règne quelque obscurité, c'est de remonter du connu à l'inconnu, de mesurer la cause par l'effet qui en est sorti. Ce principe de critique, fidèlement observé, peut éclaircir les questions les plus obscures. En l'oubliant, on rend impossible toute histoire; car dans cette science il y a toujours quelque élément qui se dérobe, et ne peut être amené à la lumière que par l'analogie ou l'induction. Or ce phénomène se présente à un haut degré dans l'*histoire de Jésus*. Ainsi, nous partirons de ce qui nous est connu et se trouve hors de toute contestation. D'ailleurs, pour simplifier, nous nous bornerons à deux points essentiels ¹. M. Schenkel s'attaque aux miracles relatés dans les évangiles et aux doctrines eschatologiques que les synoptiques attribuent à Jésus. Il considère les premiers comme des légendes (dont Marc lui-même n'a pas su se garantir complètement), les dernières comme des rêves sortis du messianisme exalté des premiers chrétiens. — Ce qui est hors de doute, c'est que l'Eglise primitive tout entière, dès le lendemain de l'ascension de Jésus, attribuait au Maître des actes miraculeux, et attendait avec une ferme confiance qu'il revînt sur la terre, entouré de ses anges, pour juger le monde et établir son règne. Toute discussion ultérieure serait superflue avec quiconque nierait cette vérité. En dehors de cette donnée, la formation immédiate d'une Eglise à Jérusalem, le courage de ses martyrs, l'activité de sa propagande demeurerait des faits inexplicables. Or, nous le demandons, d'où proviendraient ces croyances, si Jésus n'avait pas fait de miracles (ou accompli des actes regardés comme tels), si, de plus, il ne s'était pas annoncé comme le Messie devant revenir sur les nuées en qualité de juge du monde? M. Schenkel, avec toute l'école à laquelle il appartient, a, nous le savons, une explication toute prête : « L'Eglise primitive avait soif de merveilleux, et rien de plus naturel qu'elle ait attribué à Jésus des actes miraculeux, ainsi que des doctrines eschatologiques où elle trouvait de puissantes consolations. » La faiblesse de ce raisonnement va jusqu'à la naïveté, et surprend fort chez des esprits habitués à la critique. Comment ne voit-on pas qu'en croyant résoudre une difficulté on en soulève une

¹ Ces deux points constituent, dans les Synoptiques, les doctrines positives les plus saillantes de Jésus, et autour desquelles tout le reste peut aisément se grouper.

autre bien plus radicale? Cette difficulté, la voici, et il me semble impossible de la résoudre : Si le messianisme de l'Eglise primitive, — qui comprend les miracles aussi bien que l'eschatologie, — n'est pas un fait chrétien, c'est un fait juif¹. Ce fait s'est produit du vivant de Jésus, autour de lui, ou plutôt il existait déjà, il formait l'ensemble de circonstances, l'atmosphère intellectuelle et morale, pour ainsi parler, dans laquelle devait vivre et agir Jésus durant tout son ministère: Or, ce qu'il s'agirait maintenant d'expliquer, c'est la foi que rencontra chez ces esprits imprégnés de messianisme et de surnaturel un docteur « libéral, » qui prétendait si peu faire des miracles, qu'il n'y croyait même pas, qui resta toujours étranger aux rêves apocalyptiques qui travaillaient le peuple, et, bien loin de s'associer à ces préoccupations grossières, fit tout pour en désabuser les foules et particulièrement ses disciples. Il ne s'attribuait aucun des caractères, il n'accomplissait aucun des actes universellement attendus du Messie, et pourtant il fut, dans son entourage, proclamé comme tel. Autant vaudrait dire que le docteur Schenkel, après la publication de son livre, a été acclamé par une Eglise orthodoxe et désigné d'une seule voix pour en arborer le drapeau. Lorsqu'on vient s'acculer à de pareilles impossibilités, on devrait commencer à réfléchir sur la voie où l'on est engagé.

Que Jésus se soit attribué la dignité messianique, qu'il ait prétendu au rôle de juge souverain de l'humanité, c'est donc un fait établi, et en dehors duquel sa popularité, son succès, ne trouve aucune explication, pas plus que les doctrines de ses disciples immédiats. Qu'il ait été considéré comme faisant des miracles, c'est ce qui n'a pas davantage besoin d'être discuté. Sans miracles, il n'eût point conquis la Galilée, il n'eût point fondé le royaume de Dieu². — Sommes-nous engagé par ceci à établir que Jésus a réellement opéré des actes positivement miraculeux ou surnaturels? En aucune façon. Assurément on pourrait insister plus que nous ne voulons le faire sur la singulière pétition de principe qui est à la base de toute la critique de M. Schenkel : « Il n'y a pas de surnaturel. » Il serait, je crois, facile d'établir que le miracle n'a rien de contradictoire au point de vue du théisme, et que l'auteur est bien obligé d'en reconnaître la *possibilité*, ou de se réfugier dans des doctrines étranges, qui conviendraient assez mal à un dignitaire ecclésiastique, chargé de préparer des candidats à l'exercice du ministère évangélique³.

¹ En tout ceci, nous raisonnons en nous plaçant essentiellement au point de vue du rationalisme.

² M. Renan exprime ceci d'une façon un peu brutale, mais juste au fond : « Jésus dut donc choisir entre ces deux partis, ou renoncer à sa mission, ou devenir thaumaturge » (*Vie de Jésus*, p. 257).

³ Le Dr Schenkel, outre sa qualité de professeur de théologie à l'université de Heidelberg, est encore conseiller ecclésiastique et directeur du séminaire, institution distincte de la faculté, et où les candidats complètent la théorie par des études pratiques, avant d'entrer dans le ministère.

— Mais il s'agit ici, non pas de savoir si Jésus a réellement fait des miracles, mais si ses disciples lui en ont attribué, et si lui-même a cru en faire; et c'est ce qui n'admet pas le moindre doute. — Nous maintenons donc que l'Eglise primitive a pris naissance en plein surnaturel, et que sa doctrine la plus constante, la plus authentique (du vivant même de Jésus) est que le royaume de Dieu va s'établir sous les auspices du Christ, maître absolu du monde, dominateur des lois de la nature, rémunérateur du bien et du mal, délégué de Dieu pour le rétablissement définitif de l'ordre moral¹. — C'est sur ces données, d'une certitude incontestable, que doit reposer toute bonne critique des documents évangéliques. Dès lors, ce n'est sans doute point à son caractère de *simplicité* qu'un historien judicieux reconnaîtra l'exactitude historique d'un document. Un évangile qui réunirait absolument les qualités que M. Schenkel admire en partie dans Marc, qui n'offrirait aucun des éléments miraculeux et eschatologiques qu'il rencontre dans Matthieu et dans Luc, un évangile qui n'attribuerait à Jésus aucun miracle et le ferait parler comme un théologien « libéral » du dix-neuvième siècle, serait assurément le plus *simple*. Mais quel est l'homme de sens qui songerait à baser sur un tel écrit une théorie de la vie de Jésus?

Revenons au second évangile, et précisons une observation qui a déjà été faite. Marc n'a pas transcrit le sermon sur la montagne. M. Schenkel a recours à la supposition que cet important discours était sans doute primitivement dans le second évangile, mais qu'il se sera perdu². C'est là évidemment une pure hypothèse, qui ne repose sur rien, et qui a pour unique but d'échapper à une difficulté. Il n'y a pas dans Marc un seul contexte où le sermon sur la montagne puisse trouver place. M. Schenkel cependant en indique un où il prétend trouver une lacune³. C'est à tort; il n'y a dans cet endroit aucune solution de continuité, le texte est complet. Jésus, d'après ce passage, au lieu de rassembler le peuple sur la montagne pour lui faire un discours, y appelle seulement ses disciples. Lorsqu'ils sont réunis, il procède à l'élection de douze apôtres. Cet acte important accompli, il redescend, et trouve la foule qui l'attendait à la maison. Un peu plus loin, il est vrai, au v. 21, la suite de la narration est brisée; mais s'il y a quelque chose d'omis, ce ne saurait être un discours aussi étendu. On voit en effet, par les versets qui suivent, qu'il s'agit de toute autre chose, et que Marc a rapporté un trait qui n'est pas dans son contexte naturel, et qui appartient d'ailleurs, selon quelque probabilité, à une époque un peu postérieure. Il est parfaitement inutile de chercher aux lacunes du second évangile des explications aussi arbitraires. Il en est une plus simple, l'origine de l'écrit lui-même. Marc n'a pas transcrit le

¹ Ces idées subirent, comme on sait, une profonde transformation après la mort de Jésus.

² Page 77; voir aussi la note 2.

³ Marc III, 19.

sermon sur la montagne, non plus qu'une grande partie des paraboles, parce qu'il s'est borné, comme nous l'avons dit précédemment, à reproduire le texte historique des prédications de Pierre, et que cet apôtre n'a pas répété devant ses auditeurs la plupart des discours de Jésus qui avaient quelque étendue.

Pour avoir un tableau complet de l'activité et de l'enseignement de Jésus, il faut donc avoir recours au premier et au troisième évangiles. Au reste, la question du surnaturel en elle-même, comme nous l'avons déjà fait observer, est ici absolument hors de cause. La seule chose qu'il nous importe de savoir est celle-ci : Jésus a-t-il prétendu opérer des miracles? et ces actes, regardés comme miraculeux, ont-ils été l'une des causes essentielles de sa puissance de conviction et de l'influence souveraine qu'il a exercée autour de lui? A cette double question, il est impossible de ne pas répondre affirmativement. Si Jésus n'a pas accompli d'actes (et un nombre considérable) réputés miraculeux dans le milieu où ils s'opéraient, nous maintenons que son œuvre ne trouve aucune explication raisonnable. Et quant à supposer que Jésus lui-même ne croyait pas au miracle et aurait considéré comme une superstition le rôle surnaturel qu'on lui attribuait, tandis que le peuple le regardait comme investi de la puissance divine, cela est impossible. Dans cette supposition, Jésus n'eût assurément pas laissé se prolonger un pareil malentendu; nous l'eussions vu briser cette équivoque, éclairer le peuple et désabuser ses disciples intimes. Dire qu'il s'accommode aux préjugés populaires est un expédient qui ne s'appuie sur rien. Lors même qu'une telle explication ne devrait pas être repoussée *à priori*, comme incompatible avec le caractère de Jésus, elle ne se soutient pas un instant en présence des récits évangéliques. Jésus adopte partout le miracle d'une manière absolue, sans aucune restriction¹; il le signale même comme l'un des éléments essentiels de son œuvre, comme le signe caractéristique de sa mission et de son autorité²; et, bien loin de le considérer comme temporaire, il déclare à ses disciples, avant de les quitter, qu'ils opéreront, par la puissance de leur foi, des prodiges plus grands encore que ceux qu'il a lui-même opérés sous leurs yeux³.

En tout ceci, il se présente une considération fort importante, et sur laquelle il serait maintenant légitime d'insister. Alors même que M. Schenkel réussirait dans sa tentative de subordonner à Marc les deux autres synoptiques, il resterait encore de graves difficultés, d'autant plus graves,

¹ L'impossibilité où l'on est de prouver le contraire éclate d'une manière significative dans la *Vie de Jésus* de M. Renan. L'auteur prétend que Jésus ne fit de miracles qu'à contre-cœur, malgré lui, qu'il sentait la vanité de l'opinion à cet égard (pages 254-265). Et ailleurs il convient que les « idées du temps étaient pleinement celles de Jésus lui-même. » Que devient alors l'accommodation, « l'artifice innocent » qu'on lui impute si légèrement? (Voir aussi page 257 du même ouvrage.)

² Jean X, 37, 38; XV, 24.

³ Jean XIV, 12.

peut-être, que l'auteur accorde plus d'autorité au second évangile. Nous avons reconnu que Marc renfermait peut-être moins d'éléments merveilleux que les autres synoptiques. Toutefois, il faut remarquer que ceci ne se rapporte qu'aux parties accessoires, ou plutôt *complémentaires* de la tradition¹. En effet, le rôle surnaturel de Jésus n'y est nullement simplifié. Si Marc a passé sous silence certains récits produits par Matthieu ou par Luc, par contre, il insiste particulièrement sur une classe spéciale de miracles, les guérisons de démoniaques²; et relativement à son étendue, on pourrait peut-être même dire qu'il est, des quatre évangiles, le plus chargé de merveilleux. Les guérisons de démoniaques, il est vrai, ont un caractère moins prodigieux que les miracles opérés sur la nature purement physique. Mais il faut observer ici que la question se posait tout autrement, dans l'entourage de Jésus, que pour le critique de nos jours, qu'il n'y avait point alors de miracles *naturels*, l'explication naturelle n'étant pas inventée, — que tous les actes miraculeux de Jésus, en un mot, étaient mis absolument sur le même plan et revêtaient le même caractère. Au reste, le second évangile attribue à Jésus suffisamment de miracles purement physiques : la guérison du paralytique de Capernaüm³, de la fille de Jaïrus⁴, de la femme atteinte d'une perte de sang⁵, de l'aveugle Barthimée⁶ et de celui de Bethesda⁷; la marche de Jésus sur les eaux⁸, deux multiplications de pains⁹. Enfin, ajoutons les phénomènes de la transfiguration¹⁰, du figuier desséché¹¹ et de l'apaisement de la tempête¹².

En résumé, le second évangile est donc plein de surnaturel. Et tous ces miracles, Pierre les racontait dans ses prédications, puisque Papias nous dit encore que Marc eut soin de reproduire scrupuleusement (ἀκριβῶς) tous les récits de l'apôtre, sans y rien changer. M. Schenkel se permet ici une petite hardiesse, mais sans conséquence. Il nous dit assez naïvement quelque part que sans aucun doute Pierre racontait bien aussi des apparitions de Jésus ressuscité, mais que son interprète, « avec un tact admirable, paraît avoir saisi le caractère *tout subjectif* de ces récits. » Il faut prendre acte de cette ingénieuse explication. Il s'ensuit apparemment que les faits miraculeux que rapporte Marc portaient à ses yeux tous les caractères de la *vérité objective*, puisque, nonobstant son « tact admirable, » il n'a pas osé les supprimer.

Le second évangile n'est pas moins embarrassant en ce qui concerne l'eschatologie, que M. Schenkel prétend rayer de la liste des doctrines de Jésus. Nous l'examinerons plus loin. Auparavant, il nous faut apprécier,

¹ Voir en particulier Marc III, 10, 11; VI, 13; VII, 23-30.

² Marc II, 1, 11.

³ *Ibid.* V, 22-43.

⁴ *Ibid.* V, 46-53.

⁵ *Ibid.* VI, 47-51.

⁶ *Ibid.* VI, 35 suiv. et VIII, 1 sq.

⁷ *Ibid.* IX, 2 suiv.

⁸ *Ibid.* XI, 12-14.

⁹ *Ibid.* IV, 39.

¹⁰ *Ibid.* IX, 2 suiv.

¹¹ *Ibid.* IV, 39.

¹² Page 259.

en passant, les procédés par lesquels l'auteur élimine des deux autres synoptiques les éléments eschatologiques qui n'ont pas leurs parallèles dans Marc. On se souvient que précédemment nous avons fait de ces éléments la base d'un argument en faveur du quatrième évangile, lorsque nous avons dit qu'il était impossible de rattacher au dernier voyage de Jésus tous ceux de ses discours qui ont dû être prononcés en Judée. Or, parmi ces discours, se trouvent à peu près tous ceux que M. Schenkel élimine comme inauthentiques. L'argument que nous avons fait valoir serait fort infirmé si, effectivement, les paraboles, et, en général, toutes les déclarations eschatologiques attribuées à Jésus par Matthieu et par Luc n'étaient que des additions postérieures. Mais peut-il en être ainsi ? Laissons de côté Luc et ne prenons que Matthieu, qui renferme les éléments eschatologiques les plus nombreux. On serait en droit de s'attendre assurément que des retranchements aussi considérables et aussi graves fussent appuyés de raisons solidement établies. Or, voyez en quoi consiste la critique de l'auteur sur ce point. Nous citons textuellement. « Du reste, le premier évangile a été évidemment composé après la ruine de Jérusalem : « L'abomination de la désolation » était déjà à moitié accomplie, « les aigles » s'étaient déjà abattus sur le cadavre. Le moment de prêcher l'Evangile parmi tous les peuples était venu. Aussi l'évangéliste attendait-il, dans un avenir très prochain et pour ainsi dire d'un moment à l'autre, le retour de Jésus : « Bientôt, dit-il, après ces jours d'affliction, etc. » Et ailleurs il paraît pour ainsi dire plus pressé que les chrétiens de son temps : « A l'heure où vous n'y penserez point, le Fils de « l'homme viendra. »

« Il faut se représenter cette attente en quelque sorte fiévreuse, impatiente, pour bien saisir le sens des paraboles eschatologiques qui nous ont été conservées dans le premier évangile. Ainsi la parabole des ouvriers envoyés dans la vigne est destinée à encourager, par la promesse d'une récompense égale, ceux qui viendront à la dernière heure. La parabole des deux fils renferme une vérité que l'idée d'une catastrophe très prochaine rendait plus évidente.....

.....« De tout cela, il résulte qu'en dehors des renseignements qu'il puisait dans l'évangile de Marc et dans le recueil de Matthieu, le premier évangéliste n'offre pas toujours de suffisantes garanties d'historicité. » La conclusion est plaisante, en vérité. L'auteur s'est borné à avancer de pures assertions, et il conclut que Matthieu dénature l'histoire. Les paraboles que M. Schenkel élimine ainsi portent à un si haut degré tous les caractères de l'authenticité, elles sont si parfaitement conformes au langage, et, si nous osons ainsi parler, au génie de Jésus, qu'il serait bien facile d'établir qu'elles sont effectivement authentiques. Mais à quoi bon faire cette démonstration ? Pour réfuter M. Schenkel, il suffit de le citer. Lorsqu'on se borne à affirmer, dans une question d'une telle importance, cela signifie, me semble-t-il, qu'on n'a point de preuves à four-

nir. Et de fait, comment pourrait-il donner des preuves? n'a-t-il pas contre lui l'évidence la plus flagrante? Qui donc, dans l'Eglise de Judée, a pu être l'auteur de ces paraboles eschatologiques? Qui donc a pu se mettre ainsi au niveau du langage et de la pensée de Jésus? Qui donc a pu trouver, avec une si parfaite justesse, dans la parabole des « ouvriers de la dernière heure, » et dans celle des « deux fils, » le caractère paradoxal qui distingue si profondément ses discours et leur imprime une si vive originalité? — atteindre, dans la parabole du « festin royal, » et dans celle des « dix vierges, » toute l'énergie et toute l'amplitude des plus beaux spécimens de son enseignement? Est-ce que d'ailleurs les chrétiens militants d'alors s'exprimaient par paraboles? En a-t-on des exemples? Même dans leurs prédications, ils ne le font jamais; à plus forte raison y a-t-il peu de goût critique à attribuer à l'auteur d'un livre une forme qui n'était en général usitée que dans le langage parlé ¹. Mais M. Schenkel se préoccupe peu de ces questions; et au fait il aurait tort, puisqu'il a adopté un système qui consiste le plus souvent à nier ou à affirmer.

Mais Marc est à lui seul suffisamment embarrassant. Et, à vrai dire, nous ne saurions comprendre le travail auquel se livre M. Schenkel pour infirmer ici la relation du premier et du troisième évangiles, car ils ne renferment rien d'essentiel qui ne se trouve dans le second. Bien qu'il y ait dans Marc des traits de détail dont nous pourrions tirer parti ², nous les passons sous silence, pour nous en tenir au passage capital en cette question, — au grand exposé eschatologique du chapitre XIII. Faisant abstraction des détails qui ne se trouvent que dans Matthieu ou dans Luc, voyons ce que dit ce discours de Jésus tel qu'il est transcrit dans Marc. En voici le résumé : « Le temple va être violemment détruit. Les disciples devront se mettre en garde contre les faux Christs qui surgiront en ces temps de détresse et d'épreuves. Il y aura des fléaux de tous genres : des guerres, des famines, des révolutions qui ébranleront jusqu'au globe terrestre lui-même. Les élus seront alors en butte aux plus cruelles persécutions, car l'antagonisme et la haine briseront les liens mêmes de la famille, et enfanteront des fraticides et des parricides! — et tout cela à cause du nom de Christ. Les sanctuaires seront profanés : c'est à ce signe qu'on devra désertier la Judée, — cruelle épreuve qu'aggraveront peut-être des circonstances funestes! Il faudra pourtant la subir; et jamais calamité n'égala ni n'égallera celle qui surviendra. Que les fidèles s'apprentent donc à ne pas faiblir dans cette tourmente;

¹ On ne confondra pas avec la parabole le grand langage symbolique usité dans les apocalypses. Ce sont deux formes bien différentes. La parabole est surtout propre à l'éloquence familière et populaire improvisée; elle revêt facilement une forme concise. Le symbole, au contraire, ne s'emploie guère que dans les larges proportions de la poésie épique, et n'est intelligible que dans un écrit.

² Par exemple, le langage si clair et si décisif de Marc XI, 1.

car le mensonge et le mal mettront tout en œuvre pour les séduire et les perdre.

« Ce n'est là d'ailleurs que le prélude de plus grands événements. On verra le soleil et la lune s'obscurcir, les étoiles tomber et les cieux s'ébranler. Alors, au milieu de cette perturbation universelle, apparaîtra soudain le Fils de l'homme, venant sur les nuées du ciel, entouré de puissance et de gloire, pour procéder au jugement du monde. Que les élus l'attendent donc avec vigilance, pareils au serviteur prudent qui épice le retour de son maître. »

Il n'est pas nécessaire de s'arrêter à prouver que ce discours, s'il est authentique dans ses détails, ne saurait s'expliquer *spirituellement*. C'est une condescendance abusive que de vouloir démontrer ce qui est d'une évidence palpable. Il suffit d'établir en peu de mots que tout ce discours forme un ensemble indissoluble, et qu'il n'est point permis à la critique de le corriger. M. Schenkel prétend en supprimer à peu près la moitié, — ce qui constitue précisément l'essentiel : la seconde venue du Christ et le jugement qu'il exercera alors sur l'humanité. La raison qu'il invoque pour légitimer cette suppression, c'est que (prétend-il) les disciples n'avaient interrogé Jésus que sur la destruction du temple, et non sur son avènement et les signes éclatants qui devaient l'accompagner. Quand cela serait, y aurait-il là une raison sérieuse de supprimer un récit auquel la concordance des trois synoptiques donne une si forte autorité? M. Schenkel oublie, à tort, un fait important, c'est qu'il n'est point dans l'habitude de Jésus de s'en tenir, dans ses réponses, à la question qui lui est posée. Au contraire, c'est dans sa constante méthode de toujours s'élever d'une question spéciale à des considérations générales et supérieures¹. Quand bien même les disciples n'auraient point questionné Jésus sur son avènement, il n'y aurait donc aucune invraisemblance à ce qu'il en eût néanmoins parlé. — Mais cette apparente difficulté n'existe même pas. Matthieu, comme on le sait, rapporte que les disciples posèrent à Jésus cette question précise : « Dis-nous quand ces choses arriveront, et quel sera le signe de ton avènement et de la fin du monde². » M. Schenkel écarte comme inauthentique la seconde moitié de la question, prétendant quelle est en contradiction avec les passages parallèles de Marc et de Luc. L'auteur tombe ici dans une erreur assez grave, à notre avis. Dès qu'on y regarde de près, les trois synoptiques sont parfaitement unanimes. Marc porte : « Dis-nous quand ces choses arriveront, et quel signe il y aura quand elles arriveront³. » Luc : « Maître, quand ces choses arriveront-

¹ Ceci se voit à chaque page des évangiles. Le fait est, nous l'avons dit, important à observer, — si important, qu'en des cas nombreux, il donne seul la clef d'une explication et d'une coordination rationnelles des récits évangéliques.

² Matth. XXIV, 3.

³ Marc XIII, 4.

elles, et quel signe y aura-t-il lorsqu'elles arriveront¹. » — Il résulte d'abord de la simple lecture de ces textes que les disciples, du témoignage des trois synoptiques, ont demandé à Jésus de leur dire les signes (phénomènes extérieurs éclatants) qui se manifesteront lors d'une catastrophe à venir. On voit ensuite que, par le terme « ces choses, » Marc et Luc n'entendent pas seulement la destruction du temple, mais tout l'ensemble des circonstances relatives à l'avènement du Messie. Si Matthieu est plus explicite, il est clair, en effet, que ce n'est là qu'une pure question de forme, et que l'idée est absolument la même. Dans les trois textes, il y a une sorte de parallélisme, c'est-à-dire répétition de la pensée de la première partie de la phrase dans la seconde. Les mots : « Ces choses, » désignant un tout général, ne peuvent s'appliquer exclusivement à l'événement spécial de la destruction du temple; ensuite, la question de *temps* implique tout un ensemble de circonstances². Il importe donc peu que Matthieu soit plus précis dans les termes. La seconde partie de son texte n'est que la répétition de la première sous une forme plus précise : elle est par conséquent identique à celle des deux autres synoptiques.

Au reste, il est suffisamment clair qu'en parlant d'événements qui devaient être accompagnés de signes éclatants, les disciples n'ont pu penser qu'à l'avènement de leur Maître. Il faudrait mal connaître leurs idées et leurs préoccupations messianiques pour avoir le moindre doute à cet égard. M. Schenkel raisonne étrangement en disant³ qu'il est peu probable que les disciples aient questionné Jésus sur son avènement et sur la fin du monde, attendu qu'ils ne prévoyaient pas encore que leur maître dût sitôt mourir. Il semblerait d'après cela que, dans la pensée des disciples, l'avènement de Jésus fût inséparable de ses souffrances. Or, personne n'ignore au contraire qu'ils ne pouvaient se faire à cette association d'idées, et que leur espoir fut, jusqu'au dernier moment, que Jésus entrerait dans la gloire de sa royauté sans passer par l'humiliation. D'ailleurs, s'il est un fait constant, c'est qu'ils attendaient de voir son triomphe d'un jour à l'autre, et qu'à dater du moment où ils partirent de la Galilée pour l'accompagner dans son dernier voyage à Jérusalem, tous étaient persuadés que le grand jour était arrivé, que l'ère messianique allait s'ouvrir. Et quand il n'y aurait d'établi que ce seul fait, il suffirait à prouver l'authenticité de la question que Matthieu attribue aux disciples. Comment se pourrait-il, en effet, qu'ils eussent laissé passer la prédiction que leur maître faisait de la destruction du temple, sans lui demander qu'il s'expliquât sur ce qui était la chose

¹ Luc XXI, 7.

² Quiconque est au courant de la terminologie messianique n'aura pas de doute sur ce point.

³ Voir page 202 et la note III.

essentielle, la préoccupation constante et capitale de tous : l'établissement du règne messianique? Les disciples ont dû faire cette question; et l'authenticité de la partie la plus dogmatique du discours de Jésus reste inattaquable.

Nous relèverons maintenant un seul trait de l'explication critique que le docteur Schenkel donne de ce discours, parce que ce trait touche à l'ordre et à la constitution même de tout l'exposé. D'après Matthieu et Marc, Jésus dit qu'après la grande période de l'épreuve viendrait « la fin ¹. » Que Jésus ait entendu parler ici de la consommation des siècles, cela me paraît hors de doute, et ressort suffisamment déjà du fait qu'il place « la fin » après les premières persécutions qu'auront à subir les disciples, après les bouleversements suscités par le nom de Christ. Cela ressort avec plus d'évidence encore, si possible, du fait que la fin ne doit venir qu'après que tous les peuples auront été évangélisés ². M. Schenkel cependant ne veut pas que Jésus ait parlé de la fin du monde, mais de la fin de « l'ère ancienne, juive et païenne, à laquelle allait succéder l'ère du royaume de Dieu ³. » Mais une telle interprétation ne peut se soutenir. Elle ne dénature pas une déclaration isolée, elle porte la perturbation dans tout le discours de Jésus, ce qui montre assez combien elle est peu fondée. Si « la fin » désignait la fin de l'ère qui précéda la fondation de l'Eglise et la propagation des doctrines chrétiennes, ce ne serait plus la fin, mais le commencement. Elle devrait, en ce cas, être placée avant les crises et les persécutions; elle devrait précéder l'évangélisation des peuples. M. Schenkel, il est vrai, corrige ici, avec une naïve hardiesse, un détail des deux premiers synoptiques. « Quand l'évangile aura été prêché par toute la terre, alors viendra la fin. » « Il y a dans ce mot, dit-il, une sorte d'inversion chronologique qu'il faut attribuer à l'inexactitude de la rédaction évangélique. C'est au contraire après la fin de la théocratie que l'évangile prit son essor et se propagea dans le monde païen ⁴. » A cela il n'y a rien à répondre, sinon que c'est tout simplement un arbitraire inouï que de commencer par fixer à sa guise le sens d'un discours, en se réservant d'en briser ensuite l'ordre, et d'en dénaturer les termes en les déplaçant. Ce procédé rend impossible toute critique et toute exégèse, et constitue un intolérable abus. En dépit des répugnances des adversaires de toute doctrine positive, Jésus a donc voulu parler de la fin du monde. C'est ce que prouve la position du mot dans l'ensemble du discours; c'est ce que prouve encore le fait que le mot n'est point employé dans une acception relative, mais au sens absolu; c'est ce que prouve enfin cette déclaration : « Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé ⁵, » où l'on voit clairement

¹ Matth. XXIV, 13; Marc XIII, 13.

² Matth. XXIV, 14; Marc XIII, 10.

³ Page 204.

⁴ Pages 205 et 207.

⁵ Marc XIII, 13.

que « la fin » désigne la victoire définitive des élus, le terme final de leurs épreuves et de leurs luttes.

Il nous suffit maintenant de savoir que ce discours de Jésus est authentique dans la forme où il se trouve dans le second évangile. Prétendre, comme le fait M. Schenkel, que Jésus s'est exprimé en style oriental, et avec une sublime hardiesse, qu'en parlant de son retour *spirituel*, il est *naturel* qu'il se soit servi du langage que lui fournissait la tradition¹, c'est vraiment avoir peu de respect pour le bon sens de ses lecteurs. — Jésus parlait sans doute pour être entendu, et nous ne pouvons trouver « naturel » qu'il ait parlé un langage qui devait « naturellement² » rester incompris.

Résumons nos vues sur toutes ces questions. La vie de Jésus formait dans le cercle des premiers chrétiens un ensemble de traditions extrêmement riche. Telle était l'abondance de cette source, que chacun put en tirer ce qui était de nature à satisfaire ses besoins intellectuels et religieux sans qu'elle en fût épuisée. Ce qui est évident par cela même, c'est que lorsqu'on voulut mettre par écrit cette tradition orale on ne put que la reproduire d'une manière incomplète. Heureusement plusieurs ont fait ce travail, chacun de son côté et à son point de vue; ce qui fait qu'en rapprochant leurs écrits et en les complétant ainsi l'un par l'autre, nous avons sur la vie de Jésus des données encore incomplètes sans doute dans les détails, mais formant du moins un ensemble parfaitement suffisant. Pour apprécier la valeur relative de chacun de ces écrits, il est d'une fort mauvaise critique de chercher à accuser des divergences et des contractions en opposant les textes. Un procédé bien plus rationnel consiste à prendre ces relations diverses comme des faces d'un même fait, comme des parties d'un même tout. Composé dans un milieu juif, et sans doute pour les besoins de chrétiens d'origine juive, l'évangile de Matthieu devait tout naturellement faire ressortir les détails de la vie et de l'enseignement de Jésus qui le rattachaient à l'ancienne économie, et il nous a ainsi transmis une foule de traits et de déclarations qui, plus tard, eussent probablement été passés sous silence. Écrivant à une époque où l'entrée des païens dans l'Eglise était un fait accompli depuis longtemps, et où, avec l'universalisme chrétien, la doctrine de la grâce était mieux comprise et plus accusée, Luc s'est appliqué à recueillir et à mettre en relief tous les éléments de l'enseignement de Jésus qui pouvaient servir de base à la théologie paulinienne. De là tant de récits et de discours qui sont particuliers à sa relation, et qui sont pour nous d'une importance si capitale. L'originalité du quatrième évangile n'a pas moins de prix. Outre qu'en sa qualité de témoin oculaire l'auteur a éclairci plusieurs points proprement

¹ Pages 205 et 207.

² Page 205.

historiques de la vie de Jésus jusque-là demeurés obscurs, il complète fort heureusement ses devanciers sous le rapport de la doctrine. Ayant pénétré plus profondément qu'aucun des disciples dans la pensée du maître, et écrivant son évangile dans un milieu et en vue d'un public dont les exigences spéculatives étaient fort élevées, il a mis en œuvre les éléments de la tradition évangélique qui répondaient à des besoins particuliers et exprimaient ses propres conceptions. De là, dans son admirable écrit, tout cet ensemble de textes relatifs à la nature supérieure du Christ et à son œuvre rédemptrice, — doctrines qui ne sont point étrangères aux synoptiques, mais que lui seul a pleinement mises en lumière. En un sens, il n'y a pas lieu de s'attacher à l'un de ces écrits plutôt qu'à l'autre; tous les trois nous sont nécessaires, aussi bien pour comprendre le développement du dogme dans les trois premiers siècles de l'Eglise, que pour nous faire une idée complète de la personnalité de Jésus.

Ces considérations nous entraînent bien loin du point de vue de M. Schenkel. Ce qui fait, avons-nous dit, l'importance d'un écrit particulier c'est son caractère original et subjectif. Et c'est aussi pour la raison que le second évangile n'en porte aucune trace, qu'il est tout impersonnel, que nous ne pouvons lui reconnaître qu'une importance relativement secondaire dès que nous le considérons isolément. Le portrait de Jésus y est pour ainsi dire sans couleurs ni contours arrêtés et saillants, et le tableau de son enseignement et de son activité y est absolument incomplet. Finalement cet évangile ne renferme rien qui ne se trouve bien dans quelqu'un des trois autres, et c'est aussi le seul dont, à la rigueur, nous pourrions nous passer, comme on se passe d'un manuel lorsqu'on possède un ouvrage complet sur la même matière. C'est ce qui explique aussi comment des critiques ont soutenu l'hypothèse que l'évangile de Marc ne serait qu'une compilation de Matthieu et de Luc, hypothèse d'ailleurs qui ne se soutient pas devant les témoignages de la critique externe.

II.

On peut maintenant voir assez clairement quelle est pour nous la valeur du livre de M. Schenkel. Cet ouvrage repose sur deux données capitales dont les conséquences dogmatiques sont de la plus haute gravité : d'abord en ce qu'il conteste la crédibilité du quatrième évangile, ensuite en ce qu'il subordonne à Marc les deux autres synoptiques, en partant de la supposition erronée que l'évangile le moins chargé d'éléments messianiques ou miraculeux est le plus près de la vérité historique. Le rejet du quatrième évangile entraîne, comme chacun sait, la négation, en partie du moins, de quelques-unes des doctrines essentielles du christianisme, en

particulier de la doctrine souveraine de la divinité du Christ¹. La simplicité chimérique à laquelle M. Schenkel prétend ramener la tradition des synoptiques est d'une portée non moins grave. En récusant le quatrième évangile, il écarte du même coup les bases essentielles du dogme qui donne au christianisme son caractère *sui generis*. En éliminant des synoptiques, comme des amplifications tardives et erronées, toutes les données qui rattachent la personne et l'œuvre de Jésus à l'ancienne économie, il achève d'enlever à l'évangile ce qui lui restait de doctrines positives : le surnaturel d'abord, puis l'eschatologie et tout ce qui s'y rattache dans le système chrétien. Après avoir sapé les bases, il renverse le sommet.

Nous voudrions signaler ici un fait digne de remarque et qui ne peut manquer de frapper les lecteurs du livre de M. Schenkel. A première vue, ce système de négations continues peut sembler rationnel et logique; il n'en est rien pourtant. Cette double opération, par laquelle l'auteur écarte d'abord les éléments dogmatiques fournis par le quatrième évangile, puis ceux que renferment les synoptiques, ne repose point sur un principe unique. Au contraire, elle est inconséquente et contradictoire, ainsi qu'on va le voir. — On peut trouver naturel, à quelque degré du moins, de voir M. Renan contester que Jésus ait pu se donner pour une incarnation divine, en se basant sur la considération qu'une telle idée était profondément étrangère à l'esprit juif. M. Renan, en effet, ne sort point Jésus du judaïsme; il en fait un thaumaturge, il regarde comme authentiques toutes les doctrines eschatologiques que lui attribuent les synoptiques, et l'on peut même dire qu'il incarne en ce « géant sombre, qu'une sorte de pressentiment grandiose jetait de plus en plus hors de l'humanité, » toutes les espérances, toute la vie, tout le génie du peuple juif. Au moins il y a de la méthode chez l'auteur français. Il se trouvait en face de deux sortes de sources, de deux traditions : celle des synoptiques et celle du quatrième évangile. Entre les deux il croit qu'il y a contradiction; la tradition messianique des synoptiques lui semble être dans la vérité historique, c'est pourquoi il rejette celle du quatrième évangile. La contradiction admise, c'est logique et clair. Hélas ! on ne trouve rien de cette logique et de cette clarté dans le livre de M. Schenkel. On y trébuche sans cesse dans l'obscurité, on est en plein dans l'expédient; et si nous n'avions l'air de vouloir nous attribuer quelque mérite à cause de notre modeste travail, nous dirions que l'étude attentive et minutieuse qu'il a exigée est l'une des plus fastidieuses et des plus fatigantes qu'on se puisse imaginer.

Revenons à notre grief et formulons-le d'une manière plus précise. Nous disons que la critique que M. Schenkel applique à l'ensemble des documents évangéliques, pour en écarter toutes les doctrines positives, est toute contradictoire. C'est ce qu'il vous sera facile de rendre évident.

¹ Cette doctrine n'est pas absente des Synoptiques; mais nous sommes forcé de reconnaître que c'est dans le quatrième évangile seul qu'elle est nettement accentuée.

— Après avoir vu l'auteur attaquer avec tant d'insistance la crédibilité du quatrième évangile, où rien n'est exact, ni les enseignements attribués à Jésus, ni la nature de son activité prétendue surnaturelle, ni son attitude à l'égard du judaïsme et des pouvoirs religieux établis, ni même le terrain de son activité, on est fort étonné de voir que finalement il en revient à ce livre, où l'histoire est si horriblement falsifiée. « L'écrivain qui a refondu ainsi l'histoire de Jésus-Christ, nous dit-il, en comprenait le sens intime et la portée mieux que ne l'avaient pu faire ses devanciers dans un temps où l'Eglise n'était pas encore arrivée à cette hauteur intellectuelle et morale. Le quatrième évangile sera donc pour nous un document fort utile, historique, mais dans un sens spirituel. Sans ce livre, la vie de Jésus n'aurait pas à nos yeux cette insondable profondeur, ni cette hauteur unique. L'influence immense qu'il a exercée, la rénovation de l'humanité qu'il a opérée, serait pour nous un mystère impénétrable. Jésus-Christ ne fut pas dans tous les moments de sa vie tel que le quatrième évangile nous le dépeint; mais il fut tel, toutes les fois qu'il arrivait, si l'on peut ainsi dire, soit aux dernières profondeurs, soit aux plus sublimes hauteurs de son être; il ne fut pas toujours tel en réalité, mais il fut tel en vérité. Les trois premiers évangiles nous ont montré le fils de l'homme luttant encore contre les puissances de cette vie imparfaite; le quatrième nous montre le Sauveur triomphant et glorifié; ceux-là nous montrent l'admirable fils d'Israël s'élevant par degrés vers le ciel; celui-ci nous révèle le roi du ciel, descendant de son trône éternel pour visiter l'humanité et la rendre bienheureuse. Il faut donc, pour rester dans la réalité historique, ne pas quitter le solide terrain des trois premiers évangiles; mais pour que l'image du Seigneur ait un caractère de vérité idéale et éternelle, il faut que l'historien qui veut la retracer laisse parvenir jusqu'à elle cette lumière céleste qui émane du quatrième évangile¹. » — Qu'on veuille bien considérer pourtant que ce Jésus-là n'est point historique, qu'il est sorti du laboratoire spéculatif de l'école d'Ephèse. M. Schenkel est ici catégorique. « Cette tradition nouvelle, dit-il, surtout après la mort de l'apôtre (Jean), s'imprégna peu à peu d'idées spéculatives. C'était l'époque où le gnosticisme grandissait. A ce qu'on savait des premières origines chrétiennes on tâcha de mêler ce qu'il y avait de meilleur dans les théories nouvelles. Par suite de ce mélange, les événements de l'histoire évangélique, et surtout le souvenir qu'on avait conservé de Jésus subirent nécessairement une assez grande transformation. La théologie nouvelle, qui avait besoin de contempler en Jésus une manifestation aussi adéquate que possible de la divinité, éleva le Sauveur au delà des limites de la nature humaine, et entoura sa figure d'une gloire toute divine. *C'est ainsi qu'elle forma le Christ du quatrième évangile*². » — « Le quatrième évangile, dit-il encore, n'est cependant pas un assem-

¹ Page 27.² Page 28. C'est nous qui soulignons.

« blage de pures fictions et de récits poétiques. C'est un recueil de souvenirs « choisis, mais enlevés à leur entourage primitif, transportés dans les « régions de la spéculation, et entourés de cette splendeur que leur don- « nait déjà leur antiquité relative ¹. »

Tout cela est catégorique, et il n'y a point à s'y méprendre. Or, nous aimerions bien savoir maintenant ce que signifie cette brillante tirade que nous venons de citer? ce que l'auteur entend par cette profondeur et cette transcendance que Jésus n'atteignit pas « en réalité, » mais qu'il atteignit « en vérité? » ce que c'est que ce « roi du ciel descendant de son trône éternel pour visiter l'humanité? » en quoi consiste précisément ce « caractère de vérité *idéale et éternelle*? » comment enfin tous ces traits sublimes, œuvre du gnosticisme, peuvent constituer une supériorité sur les synoptiques? — Nous aimons à croire que d'autres, plus heureux que nous, auront compris quelque chose à ces splendeurs; pour nous, nous confessons n'y rien entendre. La seule chose qui soit de quelque clarté, c'est que M. Schenkel ne peut fidèlement s'accommoder des synoptiques, après les manipulations hardies qu'il leur a fait subir, et qu'il sent le besoin d'un abri contre les doctrines messianiques de ces trois documents. Mais cet abri, où le trouverait-il, s'il ne mettait à contribution le quatrième évangile pour recouvrir un peu le dénûment de son maigre système? Ceci deviendra plus palpable encore par un autre exemple. Les trois synoptiques sont unanimes pour attribuer à Jésus un grand discours eschatologique, où les doctrines surnaturelles les plus positives sont enseignées avec une parfaite clarté. Bien que les synoptiques diffèrent sur quelques points de détails dans la transcription de ce discours, la concordance est si complète pour le fond, qu'il est impossible d'en contester raisonnablement l'authenticité. Toutefois, M. Schenkel la conteste. — Il faut pourtant que Jésus ait dit à ses disciples quelque chose de semblable; ils n'ont pu inventer tout cela. N'ayez crainte. « Une souris qui n'a qu'un trou est bientôt prise, » dit la sagesse des nations. Le docteur Schenkel connaît bien le proverbe : Jésus a effectivement entretenu ses disciples de son triomphe prochain, mais c'est dans le quatrième évangile qu'il faut aller chercher la teneur exacte de son discours. Ici encore, le gnostique écrivain, — chose merveilleuse, — se trouve mieux informé que la tradition galiléenne, mieux que Marc lui-même. Après avoir opposé, à sa manière, le discours d'adieu rapporté par le quatrième évangile et l'exposé eschatologique des synoptiques, M. Schenkel conclut : « En somme, on peut dire que le quatrième évangile a fidèlement rapporté ce discours, *au moins en tout ce qui regarde l'avenir du royaume de Dieu*. Le cadre et les circonstances accessoires sont tout autres que dans les trois premiers évangiles; mais la pensée de Jésus est mieux comprise et mieux exprimée ². »

¹ Page 29.

² Page 207.

Pour apprécier la solidité de cet expédient, il suffira sans doute de se rappeler que M. Schenkel tire des discours attribués à Jésus par le quatrième évangile l'une des plus fortes objections contre la crédibilité du livre. Ces discours « ne sont pas rapportés avec exactitude, et la preuve, c'est qu'ils diffèrent extrêmement, et à peu près partout, des discours contenus dans les trois premiers évangiles; en un mot, l'auteur, au lieu de rapporter simplement les paroles du Maître, telles qu'elles étaient sorties de sa bouche, les a refondues avec beaucoup d'art et une grande spiritualité¹. » *Et nunc erudimini!* C'est pour cela que le discours d'adieu du quatrième évangile exprime seul fidèlement, et dans leur teneur historique, les paroles que Jésus a dites à ses disciples sur son triomphe et son avènement prochain!

Qu'on ne s'étonne pas de ces prodigieuses contradictions. M. Schenkel y est fatalement condamné par les nécessités de sa dogmatique étroite et creuse. On dit que de nos jours nombre de catholiques rationalistes voudraient bien abandonner Rome pour le protestantisme, mais qu'ils n'osent, craignant de n'échapper à une orthodoxie que pour tomber dans une autre. Cette étreinte entre deux dogmes, c'est la position de M. Schenkel pris entre les synoptiques et le quatrième évangile. Il est visiblement mal à l'aise, avec les premiers comme avec le dernier, parce que tous ces documents sont orthodoxes, et des orthodoxes fermes, puisqu'on ne peut en avoir raison qu'en les décapitant. Et voilà pourquoi M. Schenkel va ainsi successivement des synoptiques au quatrième évangile et *vice versa*, selon que l'y poussent ses goûts dogmatiques et les nécessités d'un système préconçu. Car cette oscillation perpétuelle et contradictoire, cette promenade en amateur à travers les documents, pour choisir ce qui plaît, rejeter ce qui gêne, constitue finalement toute la méthode critique du professeur de Heidelberg. Cet arbitraire, vous le trouverez à chaque page de son livre, et c'est une impression fatigante et douloureuse que celle qu'on éprouve en suivant ce travail obstiné, cet effort continu d'un esprit qui, le voile des préjugés dogmatiques sur les yeux, se heurte violemment à tous les faits, et ne peut poursuivre la route qui mène à son système, qu'en contestant sans cesse avec l'évidence, qu'en mutilant d'une main fiévreuse les documents dès qu'ils deviennent embarrassants.

Parlerons-nous de l'exégèse de l'auteur? Ce serait peut-être fort inutile après tout ce que nous avons dit. Son exégèse n'est que l'application en détail des principes de sa critique. Les textes gênants qu'il n'a pu éliminer, il les tourmente et les dénature jusqu'à ce qu'il leur ait fait dire ce qu'il veut. Dans tout son livre, il poursuit deux buts essentiels : justifier Jésus de toute prétention à un rôle surnaturel, — en faire un adversaire violent de toutes les institutions théocratiques. C'est sur les textes qui touchent spécialement à cette double question qu'il se livre aux tours de

les plus prodigieux. Si l'on en veut des spécimens, on n'a qu'à voir comment il explique en particulier : La purification du temple¹. Le grand discours eschatologique², dont il a été question ci-dessus, le miracle de la multiplication des pains³ et celui de la marche de Jésus sur les eaux⁴. On est véritablement stupéfait de voir un esprit sérieux se payer de raisons aussi pitoyables et faire de telles violences au sens commun. Pour énumérer toutes les impossibilités, toutes les explications qui accusent le parti pris dogmatique le plus flagrant, il faudrait citer des parties trop considérables du livre. — Nous avons hâte de signaler un défaut plus grave encore.

Nous voulons parler du caractère violemment polémique dont ce livre est empreint d'un bout à l'autre, — ce livre où sont pourtant prêchés à chaque page, et avec une certaine emphase, la tolérance et l'humilité. L'auteur se plaint, avec une sorte d'amertume triomphante, que des ecclésiastiques de l'Eglise à laquelle il appartient aient tenté de lui faire appliquer des mesures répressives. Nous n'avons pas à juger le conflit qu'a soulevé la publication de son écrit; mais il est évident qu'il n'appartient aucunement à M. Schenkel de se poser en victime de l'intolérance. Parce qu'il ne partage pas les doctrines de l'orthodoxie, il se croit un libéral plein de largeur : il s'abuse étrangement, car jamais esprit étroit et exclusif ne se produisit avec autant de violence que dans les attaques continues qu'il dirige contre les « pharisiens, » c'est-à-dire contre les orthodoxes. Et en plusieurs cas, on ne sait pourquoi, ni à quel propos éclatent tout à coup ces véhémentes récriminations, qui rendent son livre si pénible à lire, et en font, à nos yeux, une œuvre à la fois fatigante et dangereuse. Et pourtant M. Schenkel trouve étrange qu'on puisse lui supposer aucune animosité dogmatique. Il déclare solennellement qu'il a entendu faire de l'histoire tout simplement. Il fait bien de le dire : on ne s'en serait pas douté, car son langage ne ressemble guère à celui d'un historien. Ce que nous constatons ici est fort grave assurément. Quelques citations suffiront pourtant à en établir l'exaetitude. Parlant du péché contre le Saint-Esprit, il conclut : « Il n'y a donc pas, et, selon Jésus, il ne peut y avoir de péché plus grand que de se livrer volontairement aux mauvaises inspirations du fanatisme, que de s'opposer aveuglément, par égoïsme et dureté du cœur, au progrès religieux et moral, à la réforme et au développement de l'Eglise. S'y opposer, c'est vouloir arrêter les progrès du royaume de Dieu. Ainsi le plus grave péché ne peut se commettre, pour ainsi dire, qu'en matière religieuse; et ce péché ne consiste pas, comme on l'a prétendu, à retomber de la conversion dans l'impénitence; ceux qui le commettent, ce ne sont pas les prétendus incrédules, ni les mondains; ce sont les défenseurs obstinés de l'orthodoxie traditionnelle et de ce qu'on appelle la vraie foi¹. » Et ailleurs : « La justice pharisaïque

¹ Page 85.

consiste tout simplement à observer à la lettre les prescriptions de la loi : qui fait cela, est juste devant Dieu. Les dispositions intérieures, la sanctification de l'âme devant Dieu, — au point de vue pharisaïque, — sont choses indifférentes. Voilà pourquoi le pharisaïsme produisait, nourrissait, entretenait l'hypocrisie.... C'est ainsi que le pharisaïsme mine la conscience, sape la religion et la morale, consume les forces et la vie même du peuple, en supprimant le sérieux moral. Le pharisaïsme est la religion des apparences; sa morale est toute de convention. Il fut dans l'antiquité ce qu'est parmi nous le jésuitisme ou l'orthodoxie dégénérée¹.... Le pharisaïsme n'est pas mort : il se retrouve toujours sous toutes les formes du cléricanisme et de l'orthodoxie². » Et si nous entendons bien la pensée de M. Schenkel, il paraît qu'il n'accorde pas même aux pharisiens l'ignorance comme circonstance atténuante, mais qu'ils sont décidément animés de mauvaises intentions. « Des hommes d'Eglise, successeurs de Caïphe, et des hommes d'Etat, héritiers de Pilate, s'unissent³ encore de nos jours pour crucifier Jésus. Pour eux le christianisme est une forme, belle mais vide; l'Eglise n'est pas une association d'âmes vivantes, mais une corporation cléricale; le christianisme leur paraît destiné, non pas à affranchir, mais à dompter les peuples; au lieu de l'offrir au monde comme le plus beau don de la grâce divine, ils voudraient en faire le fléau de Dieu⁴. » — Vous voyez qu'il n'y va pas doucement avec le pharisaïsme. Et que l'on songe encore une fois que ces virulentes apostrophes ne sont pas à l'adresse des pharisiens de Jérusalem, mais de tout le protestantisme orthodoxe, et spécialement des malheureux ecclésiastiques d'Allemagne qui ont encore la simplicité de croire aux doctrines de la Confession d'Augsbourg, à laquelle ils ont, comme M. Schenkel, prêté serment de fidélité. Aussi n'y a-t-il point à s'y tromper, si l'auteur insiste si fortement et avec tant d'âpreté contre le formalisme, l'hypocrisie, la « moralité fardée » du judaïsme officiel d'il y a dix-huit siècles et demi, ce n'est ni amour du passé, ni intégrité d'historien. L'auteur a des préoccupations moins lointaines qui l'inspirent constamment. A vrai dire, les scribes et les pharisiens contemporains de Jésus n'y gagnent rien, à ce rôle de prototypes des orthodoxes modernes que leur impose M. Schenkel. Ils n'en sont que plus maltraités. L'auteur y va si courageusement qu'il prétend même que Jésus, en parlant du « monde, » ennemi de Dieu, entendait désigner les orthodoxes de Jérusalem, et que lorsqu'il dit un jour à ses disciples : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair, »

¹ Page 103.

² Page 102.

³ Et c'est un rationaliste et un dignitaire d'une Eglise d'Etat qui parle ainsi ! La chose est curieuse et vaut la peine d'être relevée. Est-ce donc de vos rangs qu'est venue l'initiative pour briser l'alliance funeste de Caïphe et de Pilate, et pour ramener l'Eglise à ses conditions normales en transformant la « corporation cléricale » du passé en « association d'âmes vivantes ? »

⁴ Page 255.

il parlait de la chute du parti hiérarchique¹. Nous le répétons, ce ne sont pas là des jugements d'historien, c'est l'étrouffement hostile d'un homme de parti. Et ce qu'il y a de frappant, c'est que jamais M. Schenkel, dans ses attaques contre les orthodoxes, ne fait d'exception au profit de personne ; il enveloppe tout le monde dans le même anathème. — Quelques-uns diront peut-être qu'il faut en cela faire la part de ce qu'on appelle, par delà le Rhin, un peu complaisamment, la « franchise. » Mais nous pensons que la simplicité germanique ne suffit décidément pas à expliquer la force de ces philippiques.

En somme, qu'est-ce donc que cette *Vie de Jésus*? Rien de bien neuf : c'est la défense d'un point de vue souvent exposé. Et M. Schenkel n'a pas même le mérite d'avoir mis au service de sa cause un talent extraordinaire. Il a prétendu faire un *portrait historique* ; il n'y a certes pas réussi ; il n'a fait qu'une *Vie de Jésus* incomplète. L'esprit de minutie qui caractérise la critique allemande domine dans tout son livre ; la synthèse, la généralisation y fait presque complètement défaut. Or, ce n'est pas avec de l'analyse qu'on fait un portrait. Aussi essayerait-on vainement de fixer la figure que l'auteur a voulu peindre : ce n'est pas une figure, c'est tout au plus un fantôme perdu dans une brume flottante et lointaine. A vrai dire, ceci n'est pas une simple question d'art ; M. Schenkel fût-il un artiste consommé qu'il ne réussirait point, avec les maigres éléments auxquels il réduit la *Vie de Jésus*, à composer un portrait historique frappant ni même vraisemblable.

Nous voudrions en rester là ; mais vraiment nous ne le pouvons. Le livre de M. Schenkel soulève une question générale qui s'impose à nous et nous obsède. Il faut que nous la touchions pour conclure. La fraction du rationalisme à laquelle se rattache M. Schenkel veut un Christ sans miracles, sans idées judaïques, c'est-à-dire sans aucun rapport avec l'ancienne économie. Elle repousse le Christ de l'Eglise comme une abstraction sèche et inaccessible ; elle crie tous les jours : « Il nous faut un Christ vivant. » Nous croyons que ceux qui parlent ainsi s'abusent et que « le libre penseur » qu'ils essayent de nous montrer en Galilée ou sous les portiques du temple de Jérusalem est bien plus abstrait et plus mort que le Christ qu'ils repoussent. Nous croyons qu'il y a une triste aberration à s'écrier : « Il nous faut un Christ vivant ! » lorsqu'on a pris soin de le sceller dans son tombeau en disant : « Il n'en sortira pas, » et qu'on déploie pour l'empêcher effectivement d'en sortir plus de zèle que n'en déploierent jadis les gardes romains. Mais enfin tel est le sentiment du rationalisme ecclésiastique, qui essaye maintenant de gagner le protestantisme à ses négations.

¹ Nous ferons remarquer ici la confusion qui règne dans toute cette terminologie que M. Schenkel emploie à tout propos : orthodoxes, traditionalistes, parti hiérarchique, parti sacerdotal. L'emploi qu'il en fait est souvent inexact, par le seul fait qu'il prend ces expressions comme synonymes. Les sadducéens n'étaient ni orthodoxes ni traditionalistes, et les pharisiens n'étaient pas le parti hiérarchique ou sacerdotal.

On est parvenu à se persuader que Jésus fut tel qu'on le désire : le premier des rationalistes chrétiens. Une autre fraction du rationalisme, avons-nous dit au début de cet article, tout en professant à peu près les mêmes principes dogmatiques, est d'un avis fort opposé sur le rôle et les doctrines authentiques de Jésus, et déclare que, pour rester son disciple, il faut se résigner à retrancher de la vie du Maître une foule de traits choquants, et à répudier une bonne partie de ses idées comme des erreurs grossières et dangereuses. C'est ici qu'il se pose pour vous une question infiniment délicate et qui n'est pas sans périls : Comment se fait-il que, considéré du même point de vue dogmatique, cette grande question historique puisse apparaître sous un jour si différent, recevoir deux solutions si profondément divergentes? Nous dirons sans détour notre pensée. Nous croyons que l'école à laquelle se rattache M. Schenkel, et qui se compose essentiellement d'ecclésiastiques, forme Jésus à son image, faute d'avoir le courage d'en venir à renier aucune de ses doctrines. Ce n'est pas que nous pensions, Dieu nous en garde! qu'il y ait aucune mauvaise foi : il y a illusion, illusion profonde, mais naturelle, facile à expliquer, et en un sens hautement respectable. Il ne faut pas se dissimuler combien c'est chose grave, lorsqu'on a été nourri, élevé dans la foi absolue au Fils de Dieu, de briser cette communion, de rompre avec tout ce passé spirituel. Cette perte des illusions, cette disparition d'un idéal longtemps adoré n'ont pas lieu sans de longues et cruelles secousses. On se roidit contre ce travail meurtrier qui dépeuple l'âme de ses plus belles espérances; on hésite, on s'arrête dans la voie sombre du doute, cherchant un point lumineux fixe dans cette obscurité envahissante, un appui protecteur contre l'abîme où l'on se sent glisser. Certes, l'illusion a facilement prise alors sur l'âme! et combien il est aisé de se persuader qu'on avait mal vu les choses, que les croyances qu'on vient de perdre reposaient sur des erreurs maintenant évidentes! C'est ainsi, croyons-nous, que des hommes tels que MM. Schenkel et Colani, en abjurant leurs premières convictions dogmatiques, se sont persuadés que ce n'étaient pas eux qui changeaient, mais l'objet de leur foi lui-même. Au reste, pour quiconque y réfléchit un peu, il y a chez eux une belle contradiction qui prouve à elle seule combien ils s'abusent : « Puisqu'ils en sont venus à ne plus voir en Jésus qu'un homme, dira-t-on peut-être, comment peuvent-ils nourrir encore les scrupules que vous leur supposez? Quel intérêt peuvent-ils avoir à ce que Jésus ne soit tombé dans aucune faiblesse ni dans aucune erreur? Comment peuvent-ils reculer devant la pensée de repousser quelque chose de sa vie ou de sa doctrine? » Ils ne voient plus en Jésus qu'un homme! N'en croyez rien. Considérez plutôt le portrait qu'ils en tracent, et vous vous convaincrez aussitôt qu'ils n'ont pu le dépouiller de son caractère divin. Et ceci est, en effet, extrêmement frappant : tout en protestant que Jésus ne fut qu'un homme, ils l'élèvent constamment à une hauteur qui dépasse évidemment la nature humaine. Ils disent qu'il fut

sujet à l'erreur comme tout homme, mais ils se gardent bien de lui attribuer aucune erreur; le mal avait prise sur lui comme sur chacun de nous, mais, ô prodige! il n'a jamais fait le mal, il n'a jamais succombé à la tentation! Certes, l'inconséquence est belle, nous l'avons dit; mais elle est si profonde qu'elle devra tôt ou tard frapper les esprits qui y sont engagés, et il faudra bien qu'ils en reviennent, pour dire avec M. Renan: « On ne sort jamais immaculé des luttes de la vie. » Mais, en attendant, nous ne sommes pas fort étonné de voir tant d'hommes sérieux reculer devant de telles conséquences et arriver même, entraînés par les préjugés du cœur, à la conviction profonde que l'histoire leur donne raison. Merveilleuse puissance du sentiment religieux, qui peut ainsi anéantir l'évidence matérielle et fléchir le jugement au gré de ses exigences morales! Faudrait-il donc en conclure que le cœur et la raison ne peuvent être satisfaits en même temps, et que, dans l'ordre historique, la vérité n'a rien d'absolu? Vraiment, cette question est un abîme au bord duquel on se sent frémir, lorsqu'on voit les esprits les plus graves et les plus hautement sincères faire ainsi fausse route en toute sécurité¹.

Quoi qu'il en soit, notre conviction est qu'un tel état de choses ne peut durer; que l'illusion dont se berce le rationalisme ecclésiastique devra bien s'évanouir un jour devant l'évidence inflexible de l'histoire. Nous avons nommé M. Renan. Certes, il a donné, par son livre, un courageux exemple à tout le rationalisme, en même temps qu'une sévère leçon. Affranchi de la timidité qui en pousse tant d'autres à mutiler l'histoire au profit de leurs susceptibilités personnelles, il a osé être conséquent et dire le dernier mot de la tendance. Et c'est assurément un spectacle curieux de voir maintenant la droite du camp négatif taxer de « conservateur » ce panthéiste sans frein. Ceci prouve une chose, c'est que, si la leçon infligée par M. Renan n'a pas été acceptée, du moins elle a été vivement sentie. Mais le jour viendra où elle sera acceptée et où l'on ne se refusera plus à constater les doctrines de Jésus, pour la simple raison qu'on n'y peut adhérer. C'est seulement lorsque M. Schenkel en sera là qu'il aura le droit d'écrire ces paroles, qui sont les plus belles de son livre, mais qui n'y ont aucun sens: « La science marchera d'un pas sûr, pourvu qu'elle ne tombe pas dans cette pernicieuse illusion qui consiste à confondre les faits et l'idée qu'on s'en est formée, le miroir où se reflète la vérité et la vérité elle-même². »

LALOT.

¹ En parlant de sécurité, il faudrait peut-être faire quelques réserves. Quant à M. Schenkel, du moins, il ne nous paraît pas être parfaitement tranquille au milieu de ses négations. S'il ne sentait pas quelque chose trembler sous lui, il est à présumer qu'il ne serait pas aussi bruyant et aussi agressif.

² Page 11.

ÉTUDE

SUR LE TEXTE HÉBREU DE L'ANCIEN TESTAMENT.

§ 1^{er}. — PALÉOGRAPHIE HÉBRAÏQUE.

L'histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament n'est pas l'histoire de la langue hébraïque ni celle de la littérature du peuple hébreu. Dans la tractation de ce sujet, nous n'avons point à nous occuper des questions d'ethnographie, de linguistique et d'authenticité de tel ou tel livre du canon. Notre tâche est beaucoup plus simple : nous avons à rechercher si le texte hébreu, tel qu'il existe de nos jours, manuscrit ou imprimé, et désigné par le nom de *texte massorétique*, est bien, *quant à sa forme*, le texte même des écrivains sacrés; puis, s'il est vrai, comme l'affirment des savants, que ce texte massorétique ne soit pas le texte original, nous voulons rechercher en quoi consiste l'altération qu'il a subie, à quelle époque et sous quelle influence elle s'est opérée; et finalement, dans le cas où les affirmations de la science nous paraîtraient suffisamment justifiées, nous aurons à examiner si les résultats obtenus sont de nature à ébranler notre confiance dans la valeur du texte que nous possédons aujourd'hui.

Comme toutes les questions qui sont du ressort de l'*Isagogie*, celle-ci n'a pris place dans nos études théologiques savantes que dans les temps modernes. On la voit surgir au dix-septième siècle à l'occasion de la grande controverse entre les protestants et les catholiques sur le canon de l'Ancien Testament. De part et d'autre, les combattants se sont illustrés par leur ardeur dans la lutte et un déploiement de science, surtout de science hébraïque inconnue jusqu'alors. Il suffit de nommer entre les principaux Louis Capelle, Jean Morin (catholique), les deux Buxtorf, et aussi l'évêque de Chester, Brian Walton, dont on admire autant le sens critique que la science dans ses prolégomènes à la Bible polyglotte publiée par lui en 1657.

A partir de ce mouvement scientifique du dix-septième siècle, l'importance du sujet fut toujours mieux sentie. Dans le siècle suivant, Carpzow, l'oratorien Houbigant, Kennicott et d'autres ajoutèrent d'importants travaux à ceux de leurs prédécesseurs.

De notre temps, l'activité scientifique s'est portée de ce côté avec une telle ardeur qu'il est impossible d'énumérer tout ce qu'elle a produit; il en est résulté une littérature spéciale d'une richesse immense et qui fait de l'histoire du texte hébreu l'une des branches les plus importantes de nos sciences théologiques.

I.

L'art d'écrire est bien l'un de ceux dont l'origine, dit-on, se perd dans la nuit des temps. L'antiquité qui, comme on le sait, est d'une stérilité désolante sur tout ce qui tient au côté scientifique des questions, ne nous a conservé sur celle-ci que des traditions obscures, incomplètes ou tellement erronées qu'il est impossible d'y découvrir une trace certaine de vérité historique. Nous ne connaissons d'ailleurs cette antiquité que par l'entremise d'hommes relativement très modernes, les Grecs et les Romains, qui non-seulement ne possédaient rien chez eux pour reconstruire l'histoire des autres peuples, mais qui n'ont pas même pu débrouiller les commencements de la leur propre. En Grèce, l'esprit d'investigation n'alla pas au delà de la légende de Cadmus, tandis que dans le monde romain Pline le naturaliste, après une rapide énumération des opinions des anciens sur ce sujet, consigne la sienne en ces termes : *Ex quo apparet æternus literarum usus* (*Hist. nat.* VII, 56), et cette opinion fut pour longtemps celle de bien d'autres savants et philosophes.

Est-ce à dire que les savants de l'ancien monde auraient pu nous faire connaître les noms des inventeurs de l'écriture, s'ils avaient pris la peine de s'en informer? Assurément non; car autant vaudrait demander à l'homme adulte de nous dire ce qu'ont été ses premiers pas ou ses premiers mots que de chercher à découvrir qui a été l'inventeur de l'art d'écrire.

Comme tous les arts, celui-ci est le résultat d'un grand nombre d'expériences faites dans le cours d'une longue série de siècles.

L'inventeur, c'est l'esprit humain lui-même à la recherche des moyens de fixer sa pensée ou de perpétuer le souvenir de certains faits. Aussi loin que nous pouvons atteindre dans l'histoire des peuples civilisés, nous les trouvons en possession de quelque moyen d'exprimer plus ou moins parfaitement leurs idées par des signes conventionnels, éléments d'un système graphique qui tend à se perfectionner. Mais ces peuples qui écrivent ignorent comme nous le nom des maîtres qui les ont initiés à cet art dont eux-mêmes sont remontés l'origine aux tout premiers commencements de la race humaine, c'est-à-dire à une époque totalement inconnue.

Aussi, quand dans l'intérêt de la science et en y apportant un esprit d'observation qui ici a manqué aux anciens, nous nous livrons à l'étude de ce sujet, ce que nous cherchons ce ne sont point des noms d'hommes, qui ne peuvent appartenir qu'à la légende, mais les lois d'après lesquelles se sont produits les faits que nous voulons examiner.

Notre étude ne devant porter que sur la paléographie hébraïque, la première chose dont nous ayons à nous occuper est de chercher à découvrir de quels caractères d'écriture ont dû primitivement se servir les écrivains hébreux.

D'entrée, il n'est pas indifférent de savoir que dès les premiers temps de son établissement dans la terre de la promesse, la famille d'Abraham a parlé la langue des Phéniciens, c'est-à-dire, d'une manière générale, la langue de Canaan (Gen. XXXI, 47; Esaïe XIX, 18). Nous retrouvons aujourd'hui des traces de cette langue dans des inscriptions lapidaires d'une origine phénicienne incontestable, sur des médailles de diverses époques et en particulier sur des monnaies juives du temps des Maccabées, et enfin, avec une faible modification purement calligraphique, dans le texte du Pentateuque samaritain. En comparant ces restes de l'idiome phénicien avec l'hébreu, on arrive facilement à se convaincre qu'il existe entre les deux langues une étroite parenté, et même qu'à une certaine époque la langue des deux peuples a dû être la même¹.

Il semble donc qu'on soit autorisé à conclure que les écrivains hébreux ont dû employer les mêmes caractères graphiques que ce peuple phénicien dont ils parlaient la langue, en sorte qu'à peu de chose près le type primitif de l'écriture hébraïque serait celui du texte samaritain. Ce point se trouvait compris dans la célèbre controverse du dix-septième siècle dont nous avons parlé. En 1643, Buxtorf le fils publia un traité : *De literarum hebraicarum genuina antiquitate*, dans lequel il soutenait que l'écriture carrée que nous possédons aujourd'hui est l'écriture primitive de la langue hébraïque et est ainsi antérieure à celle du texte samaritain. Buxtorf trouva pour lui répondre un adversaire digne de lui, Louis Capelle, qui fit de l'histoire du texte de l'Ancien Testament la tâche principale de sa vie, et qui dans son livre : *Diatriba de veris et antiquis Hebræorum literis*, 1645, porta un rude coup aux idées émises par Buxtorf. Les esprits se partagèrent à la suite de cette discussion, et tandis qu'en France, en Angleterre et en Belgique, Capelle trouvait de nombreux approbateurs, l'Allemagne et la Suisse, en grande majorité, se prononcèrent pour Buxtorf et rédigèrent quelques années plus tard, 1675, une solennelle protestation contre les idées de notre savant français dans le second

¹ « Plus tard, les idées religieuses et morales des Hébreux durent imprimer à cette langue un caractère distinct, et l'hébreu dut devenir un dialecte particulier, possédant une foule de mots et de tournures qui manquaient au phénicien. Mais pour le fond, les deux langues n'en formaient toujours qu'une seule. » Munk, *Palestine*, p. 435. Gesenius, *Geschichte der hebr. Sprache*, § 7.

canon de la *Formula consensus helvetica*, où le texte hébreu massoréthique est déclaré canonique et inspiré : *tum quoad consonas, tum quoad vocalia*¹. Cette doctrine fut frappée de mort à sa naissance, car sauf Carpzow, au dix-huitième siècle, elle n'a plus eu de représentant notable parmi les savants, et la thèse de Capelle restera comme une conquête définitive de la science. Mais n'anticipons pas sur la conclusion à laquelle doivent nous conduire des considérations dont il nous reste à parler.

Laissant de côté comme des fables ce que les Juifs et les Mahométans disent des livres d'Adam, de Seth, d'Enoch et d'Abraham, nous constatons qu'il ne se trouve dans le livre de la Genèse, jusqu'au moment de l'immigration en Egypte, aucune trace positive d'écriture chez les Hébreux. Ce silence du plus ancien des livres bibliques, qui nous raconte d'ailleurs l'origine de tant d'inventions, nous permet de penser que les descendants d'Abraham n'ont pratiqué l'art d'écrire qu'à une époque postérieure à celle de leur établissement en Egypte; mais, d'un autre côté, comme d'après les mêmes sources, nous les voyons en possession de cet art au moment de leur sortie, nous sommes autorisés à conclure que c'est bien durant la période de leur séjour en Egypte que les Hébreux ont appris à écrire.

S'il est vrai, comme on l'affirme, qu'il résulte des plus savantes recherches dans tous les domaines des sciences historiques et philologiques que l'écriture alphabétique fut inventée au plus tard dans la période qui s'écoule entre l'établissement d'Israël en Egypte et sa sortie, nous sommes sur la voie qui doit nous conduire à la découverte des caractères graphiques dont les Hébreux ont dû primitivement se servir.

Il existe plusieurs traditions sur l'invention de ces caractères; on l'attribue tantôt aux Phéniciens, tantôt aux Araméens habitants de la Babylonie, aux Syriens ou aux Egyptiens.

Les données historiques que nous possédons présentement sur cette question sont trop confuses, et surtout trop incomplètes, pour nous permettre d'y trouver la solution de ce difficile problème; mais s'il est impossible de prouver historiquement, par exemple, que les Phéniciens soient véritablement les inventeurs de l'alphabet que leur attribue une antique tradition, on doit pourtant reconnaître que, de tous les alphabets sémitiques, celui dont ils ont propagé la connaissance, et dont eux-mêmes paraissent avoir fait un usage assez général, est de beaucoup le plus ancien.

Il existe une grande lacune dans l'histoire biblique, entre la fin du livre de la Genèse et le commencement de celui de l'Exode: nous ne savons rien de l'histoire des Hébreux durant une période de plusieurs siècles.

¹ « In specie autem hebraicus V. T. codex, quem ex traditione ecclesiae Judaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatein, et tum quoad res, tum quoad verba Θεόπνευστος...

Mais par contre, nous savons que l'époque du séjour d'Israël en Egypte correspond à celle où les peuples de Canaan s'élevèrent au plus haut degré de la puissance et de la civilisation. Au temps de Josué, Sidon, alors capitale de la Phénicie proprement dite, est désignée par une épithète qui rappelle et sa suprématie sur les autres villes phéniciennes et son importance comme cité, c'est *Sidon la grande* (Josué XI, 8; XIX, 28); des villes populeuses et fortifiées couvraient le pays, des armées organisées combattaient avec des chariots de fer (Deut. III, 5; Josué XVII, 16); l'agriculture était très développée et le commerce de ce peuple industriel et marchand était à cette époque l'un des plus importants du monde entier (Deut. VI, 10, 11; VIII, 7-9). Les Phéniciens possédaient déjà de nombreuses colonies, leurs vaisseaux visitaient Tharsis, les îles de Chypre, de Rhodes, de Crètes, de Malte et les rives de la Ligurie (Movers, *die Phoenizier*, passim). On conçoit difficilement que dans une pareille civilisation l'art d'écrire ait été ignoré.

Les peuples cananéens n'ont, il est vrai, laissé aucune trace de leur connaissance littéraire dans ces temps si reculés, mais tout porte à croire que ce fruit de toute véritable civilisation ne leur a pas manqué. A l'époque de la conquête, les Israélites trouvèrent dans la partie sud de Canaan, près d'Hébron, une ville royale dont le nom nous apprend que non-seulement l'art d'écrire était connu des habitants du pays, mais qu'il s'y trouvait même une culture avancée, car le nom *Kiriath-Sépher* signifie *la ville des livres* (Josué XV, 15, 16) (Septante : *ville des scribes*; chaldéen : *ville des archives*).

Cette donnée historique est-elle corroborée par ce que nous dit le conte de Caylus de ces bandelettes de momies égyptiennes sur lesquelles se trouveraient des caractères graphiques phéniciens d'une époque antérieure à Moïse (*Recueil d'antiquités égyptiennes*, I, 65; V, 77), ou bien encore par ce qu'on rapporte de cet écrivain phénicien, nommé Sancho-niaton, qui aurait écrit l'histoire de sa nation, selon les uns vingt siècles avant Christ, selon les autres du temps de Moïse ou de Gédéon; ou bien enfin par la tradition de Cadmus, cet autre Phénicien apportant en Grèce la connaissance de l'écriture 1580 ans avant J.-C.? Il n'entre pas dans notre plan de rechercher quelle peut être la valeur de ces témoignages difficiles à contrôler au moyen de l'histoire; mais, quelle que soit l'opinion à laquelle on arrive après examen, il reste pourtant ceci, c'est que la langue de Canaan, qui était aussi celle des Hébreux, a été cultivée et que dans des temps très reculés les peuples qui l'ont parlée ont aussi su l'écrire. Placé comme il l'était entre l'Egypte et la Phénicie, c'est-à-dire entre deux civilisations relativement très avancées, et cela à une époque où, semble-t-il, l'homme arrivait à la possession de l'écriture alphabétique, le peuple hébreu ne put se soustraire entièrement à cette double influence, il fut forcément conduit à prendre part au progrès, en suivant la direction qui correspondait le mieux à son propre génie.

Nous connaissons la langue que parlait l'ancien peuple égyptien, cette langue dont l'origine est encore ignorée, nous a été conservée par l'Eglise chrétienne d'Egypte, qui l'a parlée jusqu'au dix-septième siècle. C'est la langue copte, écrite aujourd'hui en caractères grecs, au lieu de l'être, comme autrefois, en caractères hiéroglyphiques. Comme peuple, les Hébreux n'ont jamais parlé cette langue-là qui, par son caractère monosyllabique, a bien moins d'analogie avec aucun des dialectes sémitiques qu'avec la langue chinoise ; aussi, comme celle-ci, a-t-elle fait usage d'une écriture idéographique. L'idiome naturel des Hébreux était celui de Canaan, pays dans la proximité duquel ils vivaient étant en Egypte, avec lequel ils pouvaient entretenir de constantes relations par le moyen des carayanes, et auquel ils se sentaient rattachés par d'antiques souvenirs et de précieuses promesses. Israël ne resta sans doute pas aussi étranger à la civilisation égyptienne qu'on le croit généralement ; néanmoins, les habitants du pays furent toujours pour lui un peuple au *langage barbare*, *ham loëz* (Ps. CXIV, 1), c'est-à-dire un peuple dont la langue, et par cela même l'écriture, ne lui étaient pas familières.

La première trace certaine de l'usage de l'écriture chez les Hébreux ne se trouve qu'à l'époque de la promulgation de la loi qui fut gravée sur des tables de pierre, et très certainement en caractères alphabétiques¹. A partir de ce moment nous voyons l'écriture généralement employée, non-seulement par les prêtres, mais aussi par le peuple indistinctement. On grave des caractères sur l'or et sur le bois (Ex. XXXIX, 30 ; Nomb. XVII, 2) ; on sait en imprimer sur la peau (Lév. XIX, 28), et on écrivait sur du parchemin ou de l'ardoise de manière à pouvoir l'effacer (Nomb. V, 23). La manière dont il est parlé de la pratique de cet art nous permet de croire que les Hébreux y furent initiés bien avant l'époque de leur séjour dans le désert. Aussi est-on toujours enclin, lorsqu'on commence à étudier ce sujet, à supposer que la connaissance de l'écriture n'a pu leur venir que de l'Egypte. Cela paraît d'autant plus probable lorsqu'on considère, d'un côté, que la civilisation de l'Egypte, l'une des plus remarquables des anciens temps, précéda de beaucoup celle des Phéniciens, et de l'autre, cette apparence de parenté qui existe entre le système graphique égyptien et l'alphabet sémitique dont les caractères, pour la plupart, portent les traces si frappantes d'une origine hiéroglyphique. Rien ne nous oblige à repousser absolument cette idée, il faut seulement se garder de l'exagérer. Le fait de la persistance du trait figuratif dans l'alphabet sémitique semble en effet indiquer que cet alphabet a dû prendre naissance chez le peuple qui a excellé dans l'art de peindre les sons et les articula-

¹ Nous prenons ce point de départ comme étant nettement déterminé et voulant éviter la discussion à laquelle donne lieu le mot *schotérim*, Exode V, 6, sur le sens duquel on n'est pas encore parvenu à s'entendre. On peut, sur ce mot, consulter utilement Hengstenberg, *Beiträge*, II, 449-452 ; Knobel, *Exodus*, 42 ; Gesenius, *Thesaurus*, p. 1395.

tions des mots de sa langue, dans ce système d'écriture que nous nommons hiéroglyphique. Mais en considérant de près la question on arrive bientôt à se convaincre du contraire. Cette écriture dite hiéroglyphique était un système trop élémentaire, trop imparfait pour exprimer la pensée d'un peuple parlant un idiome sémitique. De plus il n'est point encore prouvé que les Egyptiens aient connu l'écriture alphabétique avant la période persane, environ 500 ans avant Christ.

Par contre, on ne saurait nier l'influence de l'Egypte sur la formation de l'écriture des Sémites. Le système graphique propre aux Egyptiens, par son antiquité autant que par sa perfection, est un des éléments importants de la question relative à l'invention de l'écriture. Cette savante iconographie qui, quels que soient les textes dans lesquels on l'étudie, présente à tous les âges, dans les formes et l'arrangement des signes la même perfection, a bien pu être pour les Sémites dont l'Egypte était entourée, comme le prototype de leur écriture, qui d'ailleurs repose sur les mêmes principes et ne paraît être qu'une tachygraphie des hiéroglyphes égyptiens.

Mais il y a encore loin des ces nombreux signes figuratifs et symboliques aux caractères phonétiques et d'un nombre très limité, quoique suffisant, de l'alphabet sémitique proprement dit. A quel peuple sommes-nous redevables de cet immense progrès? Nous l'ignorons probablement toujours; mais très-certainement ce ne peut être qu'à un peuple sémite ou parlant un idiome sémitique. « L'alphabet sémitique, dit M. Renan, correspond si parfaitement à l'échelle des articulations sémitiques, l'absence d'une notation pour les voyelles tient si profondément au génie des langues en question, qu'il faut supposer que l'alphabet sémitique a été taillé sur le moule même des idiomes qu'il sert à peindre aux yeux. Les noms seuls des lettres, qui sont presque tous sémitiques, ne fournissent-ils point, à cet égard, la plus évidente démonstration? Mais, comme le dit le même auteur : « pour affirmer que l'alphabet sémitique, tel que nous le connaissons, toujours semblable à lui-même, est réellement une création des Sémites, il n'est point nécessaire de soutenir que les Sémites, en le créant, ne se sont appuyés sur aucun essai antérieur. Il suffit que l'idée de l'alphabétisme leur appartienne en propre. Or ceci ne peut être mis en doute » (*Histoire des langues sémitiques*, p. 114). L'antiquité n'en doutait point non plus, car c'est entre les Phéniciens et les Araméens que se partage le plus grand nombre de ses suffrages quand il s'agit d'indiquer l'inventeur de l'écriture alphabétique.

L'alphabet dit phénicien doit-il être considéré comme le premier alphabet sémitique? Ça n'est pas probable. Il porte en lui-même, il est vrai, les traces d'une haute antiquité, et plus qu'aucun autre de la même famille il a conservé le caractère idéographique par lequel il se rapproche tant des hiéroglyphes d'Egypte; mais il est déjà trop parfait pour que nous y voyions le premier essai de transformation du genre graphique égyptien.

De l'un à l'autre il n'y a pas de transition saisissable, le saut est trop grand, trop au-dessus des forces déployées par l'esprit de ces temps pour ces sortes de choses qui réclament un travail de réflexion et d'analyse dont les hommes d'alors se montrent peu capables. On pourrait nous objecter ce que nous venons de dire sur la perfection de dessin de l'écriture hiéroglyphique dont l'antiquité remonte à des temps auxquels, au dire de quelques-uns, ne peuvent atteindre nos calculs chronologiques. C'est vrai; mais cette perfection même, qui nous révèle une science avancée, nous dit que nous n'avons pas sous les yeux les produits de l'enfance ou les premiers essais de l'art graphique en Egypte. Nous pouvons bien supposer quel a été le premier anneau de la chaîne de ce système d'écriture si savant, mais nous ne pouvons le montrer, le temps l'a fait disparaître. On en peut dire autant de l'alphabet phénicien; sa perfection relative nous donne à penser qu'au-dessous de lui est une souche qui ne se retrouve plus, mais dont il est permis de supposer l'existence à une époque qui échappe à nos recherches scientifiques. Nous ignorons également le lieu où il faudrait la chercher, si c'est sur les bords de l'Euphrate, à Babylone ou en Canaan; en tout cas, comme nous l'avons vu, ce ne pourrait être que chez un peuple sémitique ou parlant un idiome sémitique et, comme tout semble l'indiquer, ayant eu, de près ou de loin, des rapports avec l'Egypte. Cette hypothèse, qui au premier abord peut paraître hasardée, vient tout naturellement à l'esprit à la suite d'un étude comparative des divers alphabets sémitiques. On dit, et avec raison, que tous ces alphabets dérivent d'un même type, mais c'est à tort qu'on veut voir ce type dans l'alphabet phénicien dont découleraient tous les autres par suite d'un progrès purement calligraphique. Ce sont bien plutôt, y compris l'alphabet phénicien lui-même, autant de rameaux distincts procédant d'un même tronc et qui se sont développés dans des directions différentes en revêtant les formes particulières qui les caractérisent sous l'influence des divers milieux qu'ils ont atteints. Si dans l'ensemble ces alphabets conservent un grand air de famille, pris isolément ils présentent des traits particuliers qui les distinguent tellement de leurs congénères, et surtout du type phénicien, qu'il est de toute impossibilité de les rapporter à ce dernier. C'est ainsi qu'en comparant les caractères araméens ou les phéniciens avec ceux de l'écriture carrée, on ne peut admettre que ces derniers dérivent régulièrement des premiers par un effet purement calligraphique. La calligraphie, qui a pour but la perfection du dessin de chaque lettre, n'a jamais pour effet d'en modifier les traits, au point surtout de faire disparaître toute ressemblance avec le type primitif. Une altération de ce genre, pour un certain nombre de lettres, est pourtant ce qu'on remarque en comparant entre eux les alphabets dont nous parlons. Il est donc naturel de supposer l'existence d'une souche mère, qui ne se retrouve plus, de laquelle sont procédés les trois rameaux principaux auxquels se rattache dans ses diverses formes tout le système graphique

des Sémites : au sud, en Arabie et en Afrique, l'*écriture himyarite et éthiopienne* ; à l'ouest l'*écriture phénicienne* dont se servirent longtemps les Hébreux et qui jusqu'à nos jours a été conservée par les Samaritains ; à l'est, à Babylone et dans les contrées voisines de l'Euphrate et du Tigre, l'*écriture araméenne* ou assyrienne dont l'usage s'étendit dans les pays syriens et de là en Judée, d'où elle parvint à faire disparaître l'*écriture nationale* ou phénicienne (voir Ewald : *Lehrbuch der hebr. Sprache*, § 77, 6^e édit.).

II.

La langue que parlèrent les Hébreux a été écrite avec deux espèces de caractères alphabétiques, deux types d'écriture de même origine, mais, pour la forme, très distincts l'un de l'autre : le *type phénicien* conservé sur des monuments que nous avons déjà indiqués, et le *type dit assyrien, babylonien, chaldéen*, désigné aussi par le nom d'*écriture carrée*, qui est celle de nos Bibles imprimées et de tous les livres et les manuscrits juifs traitant de sujets religieux.

Ces deux modes d'écriture ont-ils pris naissance en même temps et chez le même peuple, ou bien en est-il un qui soit plus ancien que l'autre, et alors lequel est-ce ? Nous avons le plus grand intérêt à découvrir quel peut être de ces deux caractères celui dont les Hébreux se sont primitivement servis pour écrire leurs livres sacrés.

Au dix-septième siècle, J. Buxtorf le fils, en présence de cette question, écarta les difficultés qu'elle soulève en affirmant que le caractère primitif est celui de l'écriture carrée, le seul dont, avant comme après la captivité, les Juifs aient fait usage pour écrire ou copier leur littérature sacrée. Le caractère samaritain est plus moderne et n'a jamais été employé que pour des sujets profanes (*De literarum hebraicarum genuina antiquitate*, 1643). Le savant pasteur Etienne Morin alla encore plus loin en soutenant que les caractères phéniciens n'étaient qu'un système tachygraphique dérivé de l'écriture carrée¹. Mais cette thèse, que personne ne voudrait défendre aujourd'hui, trouve sa réfutation dans une simple comparaison entre les caractères phéniciens et ceux de l'écriture carrée. Il est en effet bien plus facile de prouver que si l'une de ces écritures est une simplification de l'autre, c'est sur le type phénicien que la modification a dû porter, plutôt

¹ Etienne Morin était un savant orientaliste, né à Caen en 1623, mort pasteur de l'Eglise wallonne d'Amsterdam, en 1700. Voir son livre : *De lingua primæva...*, p. 271 ; Ultraj., 1694.

Jean Morin, qui tient une large place dans la controverse du dix-septième siècle sur le texte hébreu, était né à Blois en 1591, de parents protestants ; devenu catholique, il fut un ardent adversaire des protestants ; il mourut, en 1659, prêtre de l'Oratoire à Paris (*Exercitationum biblicarum de Hebræi Græcique textus sinceritate libri duo*. Paris, 1633, 1669.)

que sur celui de l'écriture carrée, d'une simplicité et d'une perfection de dessin bien supérieures au premier. Buxtorf a été le plus savant hébraïsant de son temps, mais son sens critique est loin d'être à la hauteur de sa science par suite de ses préjugés théologiques, qui étaient aussi ceux de son père, à l'endroit du texte hébreu. Il lui fallait à toute force un texte massorétique intact, pur, infaillible et inspiré dans la forme comme dans le fond. Et pour cette idée il se mit à combattre à outrance contre l'histoire, les traditions juives et chrétiennes, contre des faits mêmes d'une évidence éclatante que lui signalèrent ses adversaires, sans jamais parvenir à ébranler dans son esprit son système préconçu. La thèse de Buxtorf ne résiste pas plus à l'examen que celle d'Etienne Morin. Elle a seulement sur celle-ci l'avantage de pouvoir se poser comme une question sérieuse qu'on ne saurait résoudre *à priori* ou dédaigner par une fin de non-recevoir; mais elle a contre elle les faits et le témoignage de l'histoire.

Comme l'Égypte, la Judée ne paraît avoir connu les monnaies proprement dites qu'après la domination des Perses, environ 500 ans avant Christ¹. Après les monnaies perses vinrent celles des rois de Syrie, et ce n'est que sous Simon, l'un des Maccabées, que fut frappée en Judée la première monnaie nationale, l'an 142 avant l'ère chrétienne (1 Macc. XV, 6). Or, sur cette monnaie, comme sur toutes celles qui furent frappées dans la suite, se trouve une légende en caractères phéniciens. Dans la question qui nous occupe, l'existence de ces monuments historiques a une très haute importance. En dehors des livres saints ce sont les seuls documents que nous possédions de l'hébreu littéral à une époque où les Juifs existent encore comme nation. Mais ce qui en rehausse surtout la valeur, c'est la date de leur origine. Cette date est celle d'une époque de renaissance pour le peuple juif qui, sous la conduite des vaillants Maccabées, ont fini par recouvrer une certaine mesure d'indépendance qu'ils se hâtent d'affirmer en faisant revivre l'esprit ancien dans leurs mœurs, leur organisation sociale, aussi bien que dans leur culte. « Simon, le prince d'Israël, dans son enthousiasme pour la liberté et l'indépendance de son peuple, et animé d'un zèle ardent pour le rétablissement des anciennes institutions nationales, adopta pour ses monnaies le système des poids mosaïques; ses *sicles*, sur lesquels on lit d'un côté les mots *sicle d'Israël*, et de l'autre, *la sainte Jérusalem*, et qui devaient servir à payer les taxes sacrées prescrites par la loi mosaïque, durent répondre exactement au sicle sacré » (Munk, *Palestine*, p. 401). L'usage des caractères phéniciens sur ces monnaies ne peut s'expliquer que par l'intention des chefs du peuple de rappeler que c'étaient bien là les caractères primitifs de l'écriture nationale, autrement il eût été bien plus naturel d'employer l'écriture

¹ Si, 1 Chron. XXIX, 7, il est parlé de *dariques* du temps de David, cet anachronisme ne s'explique que par la rédaction tardive de ce livre.

carrée comprise de tous les Juifs, ou les caractères grecs d'un usage général en Orient¹.

On peut dire, il est vrai, que le restaurateur de la nation juive avait, au double point de vue de la politique et du commerce, un grand intérêt à frapper les légendes de ses monnaies en caractères phéniciens, la monnaie de Tyr à cette époque ayant un accès général dans le commerce. Mais cette raison ne suffit pas pour expliquer ce qui se fit alors.

A aucune époque de leur existence comme nation les juifs ne se sont distingués par leur esprit commercial; la loi mosaïque, dans un intérêt religieux, s'y opposait d'ailleurs, et ce n'est que parce que la lettre de la loi fut négligée, qu'on vit sous David et Salomon le commerce avec les étrangers prendre une certaine importance. « Le pays que nous habitons, dit Josèphe, est éloigné de la mer, nous ne nous appliquons point au commerce, et n'avons point de communications avec les autres nations... Les Egyptiens nous haïssent, les Phéniciens ne nous aiment pas et particulièrement ceux de Tyr sont nos ennemis » (*Contre Appion*, liv. I, 4).

Il n'est donc pas probable que l'intérêt politique et commercial ait tenu une grande place dans l'intention du prince d'Israël lorsque, dans son œuvre de rétablissement de l'état juif, il choisit les caractères phéniciens pour les légendes de ses monnaies. D'ailleurs à cette époque la Phénicie et son commerce avaient considérablement perdu de leur importance. Mais assurément aucun intérêt ne pouvait l'emporter sur le sentiment religieux qui à ce moment animait la nation. L'un des traits caractéristiques de la période asmonéenne est l'effervescence religieuse s'élevant jusqu'au fanatisme violent envers les étrangers; s'il eût été reconnu que l'écriture carrée était vraiment le type primitif de la sainte Ecriture, jamais on eût consenti à ce que le sicle du sanctuaire portât l'empreinte de l'écriture du peuple étranger qui entre tous les peuples était le plus abominable aux yeux d'un Israélite, et c'est pourtant en caractères phéniciens que s'écrivent les légendes des monnaies nationales ou du *sicle d'Israël* reçu dans le trésor du temple.

L'usage de ces antiques caractères est inséparable de la vie nationale du peuple hébreu. Jusqu'au dernier moment ce fut l'un des moyens par lesquels il affirma son existence et ses aspirations à l'indépendance. Lorsque 137 ans après Christ, Simon, surnommé Barcocab, tenta d'affranchir sa nation du joug romain, c'est encore en caractères phéniciens que sur des monnaies nouvelles, il lui rappelle que l'heure de la délivrance était venue, *Ligeoulath Israël*.

¹ C'est ainsi que quelques années avant l'ère chrétienne, à une époque où la vie nationale n'existait pour ainsi dire plus, Antigone, l'un des derniers princes asmonéens, ayant eu l'idée de faire inscrire son nom et son titre sur les monnaies juives en caractères différents de ceux exclusivement en usage jusqu'alors, il employa les caractères grecs (*Basileús Antigonou*), tout en conservant pourtant au revers de la médaille la légende traditionnelle en caractères phéniciens.

Faut-il conclure de ces faits, avec Ewald et plusieurs autres savants, que l'usage de l'écriture phénicienne, même pour les livres saints, domina en Judée jusqu'au dernier siècle avant Christ? Evidemment non, et quelle que soit l'autorité de ceux qui partagent cette opinion, celle de l'histoire nous paraît encore plus forte, lorsqu'on la consulte libre de tout esprit de système. A cette époque l'araméen était la langue dominante en Judée et si l'hébreu resta la langue des livres c'est pourtant en caractères carrés que s'écrivait la littérature sacrée. La tradition talmudique qui fait remonter le changement de l'écriture jusqu'à l'époque d'Esdras, ne nous permet pas de croire que quelques années avant Christ, les livres saints s'écrivaient encore avec des caractères phéniciens. C'est aussi ce que donne à entendre le passage Matth. V, 18, car ce *iota* et ces traits de lettres qui se trouvaient dans la loi ne peuvent se rapporter qu'à l'écriture carrée, et la manière dont il en est parlé fait supposer que l'usage en était établi depuis longtemps. Néanmoins, tout en reconnaissant qu'à l'époque des Maccabées l'hébreu avait cessé d'être une langue vivante et familière, et que la littérature sacrée ne s'écrivait plus qu'avec des caractères carrés, nous sommes pourtant obligés d'admettre, sur le témoignage des monnaies juives, qu'en certaines circonstances l'ancien hébreu était employé comme langue officielle et que, dans ce cas, il s'écrivait avec des caractères phéniciens.

Buxtorf avait bien senti tout ce qu'on pouvait tirer contre son système de cet argument fourni par la numismatique juive. Il crut pouvoir se débarrasser de toutes difficultés en renouvelant l'idée émise avant lui par quelques docteurs juifs et d'après laquelle il faudrait admettre chez les Hébreux l'existence de tout temps de deux sortes d'écriture, l'une en caractères carrés pour les choses saintes, l'autre en caractères phéniciens pour les choses profanes, c'est-à-dire purement séculières. Ainsi s'expliquerait facilement l'existence de ces caractères phéniciens dans le Pentateuque samaritain et sur les monnaies juives. D'après Buxtorf, durant la captivité de Babylone les prêtres cultivèrent exclusivement l'écriture carrée, l'écriture sainte par excellence, tandis que ceux des Juifs qui continuèrent à habiter le pays de leurs pères, et surtout les restes des dix tribus dont les idées religieuses se relâchaient et se corrompaient de plus en plus, employèrent sans scrupule l'écriture profane, même dans la copie des livres saints. L'usage des caractères phéniciens devint tellement général chez les Juifs de Palestine durant l'exil de leurs frères à Babylone, qu'au retour de ceux-ci, il fut impossible de le réformer entièrement, malgré tout le zèle qu'y mit Esdras et qui lui valut à tort dans la suite cette réputation d'avoir remplacé les anciens caractères hébreux par d'autres d'origine assyrienne. Les caractères phéniciens continuèrent donc à exister chez les Samaritains, vivant en dehors de l'influence réformatrice du royaume de Juda, et ici même par suite d'une coutume déjà ancienne on en toléra l'usage, mais seulement pour les choses étran-

gères à la religion; ainsi s'expliquerait leur emploi sur les monnaies nationales¹.

Cette idée de Buxtorf et de son école doit être rappelée dans l'intérêt de l'histoire de notre sujet, mais on ne saurait y voir rien de sérieux. Dès 1657, Brian Walton, qui connaissait cette opinion précédemment émise par quelques savants juifs, en avait démontré la faiblesse dans le 3^e chapitre de ses *Prolegomènes*, § 34. On ne peut en effet alléguer aucune preuve à l'appui de cette distinction qu'on dit avoir existé chez les Hébreux entre une écriture sainte et une écriture profane. Si, au dire de certains historiens, une telle distinction existait chez quelques anciens peuples, en particulier en Egypte, on ne peut constater rien de semblable chez les Juifs dont le système religieux diffère tellement du symbolisme métaphysique et si compliqué du paganisme.

Basé sur une révélation qui a pour but final le salut de l'humanité, le mosaïsme fut une école ouverte et dirigée par Dieu lui-même, en vue de préparer l'homme à la possession de ce grand bien; or, de tous les moyens employés pour atteindre ce but, le plus excellent fut la révélation de la volonté de Dieu écrite distinctement, *baer hétèb* (Deut. XXVII, 8; Hab. II, 2), et mise à la portée de tous, *behhéret énosch* (Esaïe VIII, 1, ou comme dit le chaldéen paraphrasant ce passage : *Ketab mepharasch, scriptura clara, distincta*, ce que Jarchi interprète ainsi : *ea scriptura quam cujuscunque ordinis homines, etiam legendi minus periti, legere queant*.

L'idée de Buxtorf et de ses disciples tombe, d'ailleurs, avec la thèse qui lui sert d'appui et qui n'est elle-même qu'une pure hypothèse dénuée de toute espèce de preuve, savoir l'usage simultanée, dès les temps anciens, des deux modes d'écriture. Il résulte en effet des recherches les plus savantes que, jusqu'à l'époque du retour de la captivité, les Hébreux n'ont fait usage que des caractères phéniciens pour tout ce qu'ils ont écrit, et que le caractère carré est une importation étrangère dont l'usage parmi les Juifs ne date que du retour de Babylone, sans que nous puissions préciser le moment exact où s'effectua ce changement d'écriture, qui marque la dernière limite du progrès auquel atteignit l'art graphique chez les Hébreux. Malheureusement nous n'avons sous la main aucune preuve matérielle à l'appui de cette assertion, puisqu'en dehors des livres saints il n'existe aucune trace de l'hébreu littéral d'une époque antérieure à celle des Maccabées².

Mais en l'absence de faits que nous puissions nous-mêmes observer,

¹ Voir, dans les dissertations philosophiques et théologiques de Buxtorf, son traité n° 4 : *De literaturum hebraicarum genuina antiquitate*, et de L. Capelle : *De Antiq. lit. hebr.*

² Nous n'oserions pourtant trop l'affirmer en présence de ce document découvert dans ces derniers temps par le consul Shulz, à Naplouse, et qui pourrait bien être le plus ancien spécimen que nous possédions de l'écriture hébraïque primitive. C'est une pierre provenant peut-être du temple de Garizim, et sur laquelle est gravé le Décalogue en caractères très semblables au type phénicien (Voir Ewald, *Lehrbuch*, etc., p. 118, note 3).

existe-t-il au moins quelques traditions, quelques témoignages écrits sur ce sujet ? Oui; alors nous avons à rechercher quelle peut être la valeur de ces témoignages, et selon que nous les trouverons dignes d'être acceptés ou rejetés, nous devons accepter ou rejeter les faits qu'ils certifient.

III.

Les docteurs juifs ont été d'assez pauvres théologiens, et en particulier pour ce qui regarde la science critique appliquée aux livres saints, ils se montrent d'une faiblesse qui parfois touche à l'ineptie. Ils savent très peu de choses de science certaine, mais voulant tout expliquer c'est dans leur imagination faussée par le préjugé qu'ils cherchent le plus souvent la solution de toute difficulté.

Les docteurs des écoles de Palestine et de Babylonie, mais surtout ceux de Tibériade descendants des grandes écoles de Jérusalem, où depuis le temps d'Esdras les saintes Ecritures étaient assidûment étudiées, étaient les mieux placés, soit pour faire de sérieuses recherches sur la littérature sacrée, soit pour recueillir les traditions qui à cette époque (premier siècle de l'ère chrétienne) n'étaient pas encore trop altérées. Ils s'acquittèrent d'une manière très imparfaite de cette double tâche, ce qui nous oblige à observer une grande réserve lorsque nous consultons leurs opinions consignées dans le *Talmud*¹. Voici ce que nous dit le Talmude ou la *Guémara de Babylone* sur la question qui nous occupe : *au commencement la loi fut donnée aux Israélites biketab hibri, en écriture hébraïque et en langue sainte ; dans la suite, aux jours d'Esdras, elle leur fut donnée biketibah aschourith, en écriture assyrienne et en langue araméenne.*

*Les Israélites choisirent l'écriture assyrienne et la langue sainte, et laissèrent aux ignorants (idiotæ) l'écriture hébraïque et la langue araméenne. Qui sont ces ignorants ? R. Chasda répondit : ce sont les Cuthéens*² (Tract. sanhedrin, sect. 2). *Quoique la loi ne fût pas donnée par lui (Esdras), l'écriture en fut cependant changée par sa main. On lui donne le nom d'aschourith parce que (les Israélites) l'apportèrent avec eux d'Assyrie, schéalah imahem méaschour (Ibid., cap. 2).*

¹ On sait que le grand ouvrage, désigné par le titre général de *Talmud* (doctrine), se compose de trois parties principales : la *Mischna* (répétition, sous-entendu de la loi), de la *Guémara* (supplément?), de *Jérusalem* et de la *Guémara de Babylone*. L'âge précis de ces divers documents est assez difficile à déterminer. Cependant, on est assez près de la vérité en assignant pour date à la *Mischna* la fin du deuxième siècle ou le commencement du troisième; à la *Guémara de Jérusalem*, rédigée à Tibériade, le quatrième; et à la *Guémara de Babylone*, la plus estimée des Juifs, le cinquième siècle après Christ.

² « Cuth (2 Rois XVII, 24, 30), district de l'Asie et la principale d'entre les peuplades dont Salmanésér, roi d'Assyrie, envoya les habitants peupler la contrée dévastée de la Samarie. Du mélange de ces colons avec les Juifs demeurés de reste dans le pays, naquirent les Samaritains que les talmudistes continuèrent d'appeler Cuthéens. » (Bost, *Dict. de la Bible*.)

Les docteurs de Babylone entendent donc que l'écriture dont se servaient les *Cuthéens* ou Samaritains était bien l'écriture primitive des Hébreux, celle qui avait servi en particulier à écrire le Pentateuque et qui plus tard, à l'époque d'Esdras, fut remplacée chez les Hébreux par l'écriture carrée dite assyrienne. C'est aussi ce que dit le Talmud ou la *Guémara de Jérusalem* (voir Walton, page 111, chap. 3 de ses *Prolégomènes*). Le fait que nous n'avons ici qu'un témoignage médiat, indirect, ne nous autorise pas d'emblée à le considérer comme suspect, encore moins à le rejeter; c'est avec de semblables documents que, dans tous les temps, s'est composée l'histoire. Il serait sans doute préférable d'avoir affaire à un témoin contemporain du fait en question, mais puisqu'il n'en existe pas, la seule chose dont nous ayons à nous assurer c'est si le témoignage des témoins secondaires se présente avec des caractères suffisants de crédibilité, auquel cas nous devons l'accepter pour valable.

La tradition dont les talmudistes se font l'écho a déjà pour elle cette circonstance qu'elle se rattache à un fait historique incontestable, celui de l'existence en Palestine d'un système graphique à l'aide duquel s'est écrite la langue que parlaient les Hébreux et dont nous retrouvons les traces chez ceux-ci dans le Pentateuque samaritain, sur les monnaies asmonéennes et jusque dans le second siècle après Christ, sur celles de Barcocab. Or nous n'avons aucune raison de penser que les Hébreux ne se sont pas servis de cette écriture pour leur littérature religieuse, lorsque nous les voyons n'éprouver aucun scrupule à l'employer sur la monnaie servant à payer les taxes sacrées prescrites par la loi, et qui comme telle entraînait dans le trésor du temple. De plus cette tradition concorde parfaitement avec le peu que nous savons sur l'écriture carrée dont il n'existe aucune trace dans l'antiquité, en dehors des documents bibliques des Juifs du royaume de Juda, dont elle est la propriété exclusive et qu'eux-mêmes désignent par le nom de *ketab aschouri*, *écriture assyrienne*, et les Samaritains par celui d'*écriture d'Esdras* ou *juive*; tandis que, de part et d'autre, l'expression *écriture hébraïque*, *ketab hibri*, n'est employée que pour désigner le type phénicien. Si l'on remarque qu'à l'époque des talmudistes ces mots *ketab aschouri* n'étaient déjà plus bien compris et donnaient lieu parmi les docteurs juifs à diverses interprétations, on comprendra que cette épithète a dû exister bien longtemps avant les écoles de Babylone et de Tibériade (voir Walton, *loc. cit.*, p. 111). De tous les sens qu'on a voulu donner au mot *aschouri* il n'en est point de plus forcé et de plus inexact que celui de *ferme, droit, bien aligné* (racine, *aschar, être droit*), *scriptio rectissima in literis suis*, en opposition aux caractères brisés, *ketab raaz*, de l'écriture phénicienne, comme l'entendent certains rabbins et avec eux encore quelques savants modernes. Mais c'est là une étymologie de pure invention pour les besoins d'une cause aux abois; la seule qui soit rationnellement et scientifiquement acceptable est celle que nous fournit le Talmud de Babylone lorsqu'il dit que cette écriture

est appelée *aschourith* parce que les Juifs l'ont apportée avec eux d'Assyrie, *méaschour*.

Nous ne voulons pas nous occuper de la question relative à l'époque où les Samaritains ont reçu leur Pentateuque, si c'est du temps du schisme des dix tribus ou bien après le retour de la captivité de Babylone. Quel que soit le résultat auquel on arrive quant à la date la plus probable, là n'est pas pour nous le principal intérêt de la question, il est surtout dans le fait de l'existence de ce document contenant les livres les plus importants de l'ancienne alliance et écrits en caractères différents de ceux de notre texte massoréthique. Sans doute, s'il était bien démontré que le peuple des dix tribus possédait le Pentateuque avant le schisme (975 ans a. C.), il serait bien près d'être prouvé que l'écriture primitive des Hébreux était la même que celle des Phéniciens. C'est pourtant ce que ne sauraient mettre en doute ceux qui admettent non-seulement l'authenticité du Pentateuque, mais encore l'origine mosaïque de toutes ses parties. En effet, disent les partisans de cette opinion : « Les nombreuses précautions prises par Moïse pour que la loi fût conservée et connue de tous les Israélites, les choses accomplies plus tard en exécution de cette loi, la circonstance particulière que c'était une loi civile et religieuse et qu'en conséquence elle devait se trouver entre les mains des juges et des prêtres, les écoles de prophètes fondées par Samuël, la piété des rois David et Salomon, font croire qu'à l'époque du schisme des exemplaires du Pentateuque devaient être répandus dans toutes les tribus d'Israël¹. »

Mais alors si notre Pentateuque est antérieur à Esdras, nous trouvons dans cette circonstance une forte preuve à l'appui de la tradition juive, qui veut que l'écriture ait été changée après le retour de l'exil ; car avant le schisme il ne peut être question que d'un texte dont le type d'écriture devait être le même pour toutes les tribus, et cette écriture c'est celle que les Juifs du royaume de Juda appellent eux-mêmes *hébraïque* et dont ils disent avoir abandonné l'usage aux Cuthéens (Samaritains) après l'exil, comme rappelant trop la commune origine des deux peuples.

Mais nous devons à la vérité de déclarer que nous renonçons au bénéfice de cette hypothèse, ne partageant point l'idée qu'elle professe sur l'âge du Pentateuque *tel que nous le possédons aujourd'hui*. Quant au Pentateuque samaritain, nous nous rangons à l'opinion de ceux qui lui assignent une autre origine et une date plus moderne, sans toutefois nous prononcer sur l'époque qui peut sembler la plus probable entre toutes celles qui sont proposées.

Il nous suffit de constater que, quelle que soit la variété des opinions sur ce sujet, la date d'origine de ce document ne saurait en aucun cas être ramenée plus bas que le temps d'Alexandre le Grand, c'est à dire vers l'année 330 a. C.

¹ Arnaud, le *Pentateuque mosaïque*, p. 175.

Prenons, si l'on veut, ce terme extrême. En rattachant notre hypothèse à un fait historique qui la rend assez probable, admettons qu'à cette époque, qui est celle de la fondation du temple sur le mont Garizim¹, les Samaritains voulant donner à leur culte l'autorité que pouvait lui conférer la révélation mosaïque, ont accepté le Pentateuque en usage dans le royaume de Juda. Si l'écriture carrée est vraiment le type primitif de l'écriture sainte, comment supposer que les Samaritains, dans cette circonstance, aient entrepris de transcrire en caractères phéniciens ce document vénéré, rédigé par le grand législateur en caractères carrés? Ce n'est pas supposable; car en faisant cela ils enlevaient au livre son plus grand prestige, et du reste c'était une œuvre entièrement inutile, puisque, quel que fût le caractère d'écriture, la langue hébraïque n'était généralement plus comprise. Une espèce de patois, surtout dans la partie nord du pays, avait remplacé la langue de Canaan; le véritable hébreu, que les lettrés seuls comprenaient encore, ne se trouvait plus que dans les livres saints dont le peuple ne pouvait entendre la lecture qu'à l'aide d'un commentaire ou d'une glose dans l'idiome araméen. D'où l'on peut voir combien est peu fondée l'opinion d'après laquelle le Pentateuque samaritain ne serait qu'une traduction des Septante faite en dialecte hébreu; ce qui en fait une œuvre de pure fantaisie, qui, au double point de vue de l'histoire et de la religion, n'a aucune raison d'être. Il s'est écoulé au moins cinquante ans depuis la construction du temple sur le mont Garizim jusqu'à l'époque de la traduction du Pentateuque par les Septante (vers 280 a. C.). Dans ce temple, le culte, à peu de choses près, est le même que celui qui se célèbre à Jérusalem (Esdras IV, 2), et les prêtres de Garizim, qui sont eux aussi de la race de Lévi, ne possèdent aucun exemplaire de la loi jusqu'au moment où les Juifs alexandrins la traduisent en grec! C'est alors seulement que les prêtres de Samarie auraient eu l'idée de doter leur culte d'un document écrit, et cela dans un idiome inintelligible au peuple et dans un caractère d'écriture différent de celui du texte, qui est d'autorité divine? C'est impossible. Mais, dit-on, il est tout aussi impossible d'admettre que les Samaritains, à cette époque où la haine des deux peuples était le plus excitée, aient voulu accepter des Juifs un livre de religion tel que le Pentateuque. Cela est inadmissible, en effet, si l'on veut qu'ils l'aient reçu des Juifs de Palestine. — Chacun sait combien grandes et nombreuses sont les différences qui existent entre le texte samaritain et celui des Juifs de Jérusalem. Au premier abord on pourrait croire que ces variantes et ces altérations proviennent uniquement de la négligence et surtout de l'arbitraire des Sama-

¹ Alexandre prit Tyr en 332 av. Christ. Pendant le siège, les Samaritains font leur soumission à Alexandre, et lui amènent un contingent de 8,000 hommes. Ce dévouement leur valut immédiatement la permission de bâtir un temple sur le mont Garizim. — Après une durée de deux siècles, ce temple fut détruit par le prince juif Jean Hircan, l'an 129 av. Christ.

ritains ; mais en considérant de plus près la question, on est conduit à faire une autre supposition de beaucoup la plus probable. Trois siècles avant l'ère chrétienne, à partir de Ptolémée Lagus, les Juifs d'Égypte s'adonnèrent avec ardeur à l'étude de la littérature grecque. Dès lors, la connaissance de l'hébreu tendit toujours plus à disparaître parmi eux, et pour que la religion de leurs pères leur fût encore intelligible, il devint nécessaire d'en traduire le corps de doctrines dans cette nouvelle langue, qui finit par remplacer entièrement l'idiome maternel. Tel fut l'origine de la célèbre version grecque dite des Septante, dont la partie la plus ancienne, le Pentateuque, peut être rapportée à une époque qui ne dépasse pas l'an 285 a. C. On dit qu'il existe entre cette version et le texte samaritain un accord portant sur environ deux mille passages en opposition avec le texte palestinien. Or puisqu'il paraît clairement démontré que le texte samaritain est antérieur à la version des Septante et que celle-ci ne peut être une version faite sur le texte samaritain, l'accord si fréquent qui existe entre ces deux textes ne saurait mieux s'expliquer qu'en admettant l'usage de sources communes. Ces sources très certainement ne provenaient pas de Palestine ; car, pour ne parler que des Septante, les Juifs d'Égypte n'avaient aucune raison de mettre en doute la fidélité et l'autorité du texte palestinien, au point surtout de se permettre de l'altérer aussi profondément qu'il se trouve l'être dans la version grecque. Mais ces sources les Juifs d'Égypte n'avaient à les demander à personne en dehors du pays qu'ils habitaient ; ils les avaient sous la main depuis longtemps, leurs pères les avaient apportées avec eux avant et pendant l'exil, et c'est très probablement de ces manuscrits que proviennent les Septante et le texte samaritain. C'est de là que s'expliqueraient ces traits si frappants de parenté par lesquels en même temps ils se distinguent du texte de Palestine. Nous verrons plus tard ce que d'un pareil état de choses on peut conclure en faveur de notre texte massorétique. Pour le moment, nous nous bornons à déclarer que la différence qu'on remarque entre ces deux textes et celui de Jérusalem a pour principal cause le manque de soin de la part des scribes d'Égypte dans la conservation de leurs manuscrits, qui par là se trouvèrent, au bout d'un certain temps, considérablement altérés. D'autre part, et par la même cause augmentée de l'esprit sectaire, le texte samaritain se corrompt rapidement dans le milieu où il se trouva placé après l'établissement du temple de Garizim ; de là des variantes toujours plus nombreuses, non-seulement par rapport au texte palestinien, mais aussi par rapport à celui des Septante, avec lequel il finit par différer considérablement sur des points où la version grecque reste d'accord avec le texte de Palestine. Maintenant, comme d'après la tradition juive le changement d'écriture ne s'est effectué qu'après le retour de la captivité de Babylone, il faut bien admettre que les manuscrits introduits jusque-là en Égypte étaient en caractères phéniciens. Le même changement, comme tout porte à le croire, a aussi eu

lieu en Egypte; mais il a dû s'écouler un certain temps avant que les Juifs de ce pays en soient venus à faire subir cette transformation à des manuscrits vénérés qu'ils pouvaient encore lire dans le texte primitif et qu'ils n'avaient aucune raison de changer, étant loin de partager au même degré les préjugés de leurs frères de Palestine à l'égard des Samaritains, à cette époque en grand nombre en Egypte. Le Pentateuque samaritain n'est dont point, comme on a voulu le dire, une transcription faite en d'autres caractères graphiques d'un texte hébreu en écriture carrée, encore moins une traduction d'après les Septante; c'est bien plutôt, semble-t-il, une *recension* faite d'après des manuscrits en caractères phéniciens, apportés en Egypte avant et pendant l'exil. Repoussés par les Juifs de Jérusalem, qui refusèrent leur concours dans la reconstruction du temple, les Samaritains se constituèrent à part en établissant un culte national sur les mêmes bases que celui du royaume de Juda; car eux aussi sont des Israélites, des disciples de Moïse dont ils conservent la loi et avec plus de soin que les prêtres de Jérusalem, qui en ont changé les caractères sacrés pour ceux d'un peuple étranger et païen.

Est-ce exactement ainsi que les choses se sont passées? Nous n'oserions l'affirmer. Nous manquons de toute donnée précise sur cette difficile question de l'origine du Pentateuque samaritain. Notre raisonnement n'est donc qu'une hypothèse ajoutée à beaucoup d'autres. Pour le moment, nous donnons la préférence à celle-ci, comme présentant le plus de vraisemblance historique et de concordance avec la tradition juive d'après laquelle les Samaritains ont conservé le type primitif de l'écriture hébraïque (voir Bleek, *Eint.*, § 326, 327).

Les plus célèbres écoles de Babylonie et de Palestine ont professé cette opinion qui leur avait été transmise oralement par l'école de Jérusalem. Leur parole est l'écho d'un témoignage primitif rendu par des hommes qui avaient pu s'assurer de la vérité du fait, et il faut que la vérité ait paru bien évidente aux talmudistes pour en être venus à accepter cette tradition sans réserve aucune, eux dont l'orgueil national et les préjugés religieux ont eu tant de fois pour effet de fausser le jugement et aussi de dénaturer la vérité de l'histoire. Du point de vue où nous considérons aujourd'hui ce sujet, nous ne pouvons nous empêcher de regretter bien vivement que ces hommes n'en aient pas compris davantage l'importance; mais qui donc, dans ces temps, ajoutait de l'importance à ces sortes de questions? Le fait était surtout accepté sur l'autorité de ceux qui l'avaient transmis, et il n'était pas plus dans les mœurs des individus de soumettre cette tradition au contrôle de la critique, que de recueillir à son appui des preuves, peut-être encore faciles à trouver, avec la pensée que, dans la suite des temps, le besoin pourrait s'en faire sentir.

IV.

On comprend tout ce que renferme de dangers une pareille méthode de conserver et de transmettre l'histoire. Déjà les deux Talmuds de Jérusalem et de Babylone, d'accord sur le fond, diffèrent sur plusieurs points dans l'exposition historique du fait en question et dans l'interprétation du mot *aschouri*. Il semble qu'en passant par l'Eglise chrétienne, cette tradition juive devait non-seulement se dépouiller de ce qu'elle contient d'erroné, mais aussi servir de point de départ pour quelques sérieuses études critiques. Malheureusement les premiers chrétiens, et tout particulièrement ceux d'origine juive, ne prirent aucun intérêt à l'étude du texte de l'Ancien Testament. Cette indifférence tenait à deux causes : à cette époque l'hébreu n'était plus compris que par un très petit nombre d'individus, puis la confiance qu'on avait dans la version des Septante dispensait de s'occuper du texte original. Origène, au troisième siècle, Jérôme au quatrième, sont les seuls docteurs, à nous connus, qui se soient occupés d'hébreu ; le premier, bien moins savant que le second, et tous les deux d'une science très incomplète.

Ils nous disent peu de choses sur la question de critique qui nous occupe et les quelques phrases que nous glanons ici et là dans leurs écrits, ne sont, avec une aggravation d'erreurs, que la monotone répétition de ce que nous ont dit les talmudistes. Origène se borne à dire modestement qu'on dit qu'Esdras, au retour de la captivité, s'est servi d'autres caractères. Eusèbe de Césarée va un peu plus loin et déclare qu'on affirme qu'Esdras a écrit de mémoire, memoriter, les divines Ecritures et changé les lettres juives, afin de les distinguer de celles des Samaritains (*Chron. ad annum mundi 4740*). Mais Jérôme, qui ne doutait jamais de sa science¹, tranche toutes les difficultés en affirmant, sur sa propre autorité, comme une chose certaine, qu'Esdras a inventé d'autres caractères d'écriture : *Certum est Esdras..... alios literas reperisse, quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebræorum characteres fuerint* (*Prolog. Galeat. ad lib. Regum*).

Tout cela, comme on le voit, n'ajoute absolument rien à ce que nous disent les talmudistes, et il n'y a de témoignage historique vraiment important pour notre question que le leur. S'il manque d'exactitude dans la manière dont il est formulé, il repose pourtant sur un fait certain, c'est que l'écriture des Hébreux, qui jusqu'au retour de la captivité était en caractères phéniciens, a été remplacée, à partir de cette époque, par l'écriture en caractères carrés dite *assyrienne*, les Samaritains seuls ayant conservé l'ancien type, aujourd'hui quelque peu modifié par suite d'un

¹ « Ego philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, hebræus, græcus, latinus, trilinguis » (*Apol. adv. Rufin, lib. II*).

perfectionnement calligraphique. Or, cette tradition juive concorde parfaitement avec les résultats auxquels on arrive de nos jours lorsque, sans prévention et d'un point de vue purement scientifique, on étudie cette partie de notre sujet. — A quelle époque et sous quelle influence s'est effectué ce changement d'écriture? Nous l'avons vu plus haut, la thèse d'après laquelle on veut que du temps des Maccabées l'hébreu s'écrivait encore généralement en caractères phéniciens, n'est pas soutenable. Outre les raisons déjà alléguées, nous trouvons impossible d'admettre que ce grand travail de transformation de l'écriture se soit opéré comme le veut Kopp, et avec lui toute une école, dans le quatrième siècle après Christ, sans que l'histoire de ces temps, où la vie littéraire est abondante, en ait conservé le moindre souvenir. Il est un homme en tout cas qui n'eût pas manqué d'en dire quelque chose, Jérôme, l'oracle de son siècle. Or, Jérôme non-seulement ne connaît, comme Origène, que la tradition juive sur l'époque du changement d'écriture, mais lorsqu'il nous parle des caractères hébreux, ce sont les caractères carrés qu'il a en vue, les seuls qu'il connaisse, de même que la Mischna, qui est la partie la plus ancienne du Talmud. Hupfeld réussit encore moins à nous convaincre en essayant de démontrer que le changement d'écriture a eu lieu dans le premier ou le deuxième siècle après Christ. (*Studien und Krit.*, 1830). Ici encore les preuves historiques manquent entièrement et les circonstances sont des moins favorables pour l'exécution d'un semblable travail. Ce n'est pas dans un temps où le judaïsme se trouvait engagé dans une lutte à outrance avec le christianisme, qu'il se serait permis de modifier l'écriture de la littérature sacrée, au point de lui faire perdre d'une manière si sensible la forme antique et sainte sous laquelle lui avaient été transmises les révélations de Dieu. La forme actuelle, les docteurs juifs le savaient, n'était point celle de l'écriture dont primitivement s'étaient servis leurs pères; mais ce qu'ils savaient aussi, c'est que la transformation que cette écriture avait subie s'était opérée avec l'approbation pleine d'autorité d'Esdras, le *sopher* par excellence, et celle des prophètes du retour de la captivité.

Personne ne voudrait aujourd'hui prendre à la lettre cette tradition rabbinique qui attribue à Esdras ce changement des caractères. Esdras, comme on l'a dit, est en quelque sorte un nom collectif auquel la tradition juive rattache tout ce qui se fit après l'exil de Babylone, pour la collection et la conservation des textes sacrés. Un homme, quelque puissant qu'il soit, ne suffit pas pour opérer subitement et à lui seul une semblable révolution; il faut la lente et irrésistible action du temps sous laquelle ici se transforma insensiblement l'écriture avec l'idiome national des Hébreux. Si nous ne pouvons fixer l'époque précise où cette œuvre de transformation se trouve achevée, il est pourtant permis de croire qu'elle l'était, du moins dans les parties essentielles, quelques temps avant Christ, comme le montre Matth. V, 18. L'apparition des caractères

phéniciens sur les monnaies juives, à l'époque des Maccabées, ne peut s'expliquer que par l'attachement des princes asmonéens aux mœurs antiques et leur ardent désir de réveiller l'esprit national en faisant revivre tout ce qui pouvait rappeler l'ancien hébraïsme.

En disant que l'écriture carrée porte le nom d'*aschourith*, parce que les Juifs l'apportèrent avec eux d'Assyrie, la tradition juive contient une vérité qu'il faut savoir dégager des termes peu exacts sous lesquels elle nous est transmise. Cette vérité est celle-ci : c'est que c'est bien en effet sous l'influence de l'araméen que s'est opéré le changement de l'écriture. Déjà, durant l'exil, les Juifs connurent l'écriture araméenne et durent en faire usage, comme le donnent à supposer les inscriptions dites *égypto-araméennes*, qui paraissent provenir des Juifs venus de Babylone ou de Palestine en Egypte. La langue de ces inscriptions est chaldéenne, ou araméenne, et le caractère d'écriture est très semblable à celui de l'alphabet phénicien, mais avec les traits particuliers qui, comme nous l'avons dit, en font un rameau distinct de celui-ci. C'est cette écriture araméenne qui est le point de départ de notre caractère massoréthique. Mais pour s'y reconnaître, il ne faut pas prendre notre type moderne, d'un dessin si parfait, pour le comparer, par exemple, avec les caractères de l'inscription de Carpentras; c'est avec les manuscrits les plus anciens que doit se faire ce travail de comparaison. Le résultat serait encore plus concluant s'il nous était possible de remonter au delà du onzième siècle de l'ère chrétienne dans l'âge de nos manuscrits; mais même avec les copies du moyen âge on arrive facilement à se convaincre de l'étroite parenté qui existe entre le type araméen et celui de l'écriture carrée. Entre les deux vient se placer l'écriture *palmyrénienne*, qui établit une transition très naturelle de l'un à l'autre. « A la vérité, dit Munk, les inscriptions trouvées à Palmyre ne datent que des trois premiers siècles de l'ère chrétienne; mais ce n'est pas une raison pour ne pas faire remonter plus haut les caractères de ces inscriptions. Il est probable que celles-ci nous retracent une ancienne écriture araméenne qui a pu être introduite chez les Hébreux, quelques siècles avant l'ère chrétienne » (*Palest.* 428). En tout cas, il est certain que c'est le type dont se rapproche le plus l'écriture carrée, qui n'en est que le perfectionnement au point de vue calligraphique. Ce serait le moment d'entrer dans les détails minutieux d'une étude comparative des alphabets sémitiques; mais un pareil travail ne peut trouver sa place ici, et nous terminons cette étude en formulant notre conviction sur les divers points que nous venons d'examiner : 1^o le texte hébreu appelé *massoréthique* n'est pas, quant à sa forme, celui des écrivains sacrés; 2^o l'altération que le texte primitif a subie, consiste en ce que les caractères de ce texte, qui étaient phéniciens, ont été changés et remplacés par des caractères araméens devenus plus tard nos caractères carrés; 3^o nous ignorons comment les choses se sont passées et l'époque où cette œuvre de transformation s'est trouvée terminée, mais tout porte à croire que ce

fut par suite des relations de plus en plus fréquentes des Juifs avec les peuples de la Syrie, et que cette mutation des caractères avait déjà eu lieu quelque temps avant Christ; 4^o l'écriture carrée ne découle pas par un progrès calligraphique du type phénicien, mais de l'araméen, qui est un rameau d'une souche primitive que nous ne retrouvons plus et de laquelle procèdent, directement ou par ramifications, tous les alphabets sémitiques.

Il nous reste à examiner si les résultats que nous venons de constater sont de nature à ébranler notre confiance dans le texte sacré que nous possédons aujourd'hui. Nous serons mieux à même de répondre à cette question lorsque nous aurons exposé dans leur ensemble les travaux accomplis par les docteurs juifs, en vue de fixer le texte hébreu et d'en assurer la conservation, et c'est ce que nous nous proposons de faire dans une prochaine Etude sur les *Talmudistes* et les *Massorèthes*.

EUG. LE SAVOUREUX, pasteur.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE EN ALLEMAGNE.

PUBLICATIONS DU PREMIER TRIMESTRE (1865).

Le retentissement produit en Allemagne par les fameuses publications de Strauss et de Schenkel sur la Vie de Jésus, n'a pas provoqué une levée de boucliers aussi rapide, aussi générale que le premier volume des *Origines du christianisme*, de M. Renan, en France. Néanmoins, l'intérêt du public allemand étranger aux discussions théologiques, excité au plus haut point par le brillant roman du membre de notre Institut, s'est attaché plus particulièrement à ces deux livres.

Il en est résulté une polémique assez vive; mais cette polémique s'est presque exclusivement limitée à des protestations, des articles dans les journaux religieux et dans les revues périodiques. Quelques ouvrages spéciaux néanmoins, ayant trait à la question brûlante de la théologie actuelle, ont paru dans le courant de l'année, et parmi eux nous citerons avant tout une critique mordante de la Vie de Jésus, de Schleiermacher, publiée par Rütenik¹. Le docteur Strauss, non content d'avoir fait un effort suprême pour « exclure le miracle de la religion » dans l'édition soi-disant populaire de sa Vie de Jésus, s'attaque à la christologie de Schleiermacher qui lui paraît inconciliable avec l'esprit moderne. Il voit dans cette christologie la dernière tentative de réconcilier le Christ de l'Eglise avec la théologie moderne. C'est à cette tentative que se rattache toute cette théologie appelée en Allemagne *Vermittlungstheologie*, à laquelle il a voué toute son animadversion, ainsi que son maître Baur. Strauss attaque la conception de Schleiermacher du point de vue dogmatique et critique à la fois. Selon lui, le Christ de Schleiermacher n'est ni celui de l'Eglise, ni celui des évangiles; son caractère humain manque de réalité. L'illustre théologien est resté trop supranaturaliste en fait de christologie, et trop grand ami de l'évangile johannique en fait de critique. Le résultat final de cet écrit plein d'amertume est donc la condamnation péremptoire du livre de Schleiermacher comme tentative

¹ Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Berlin, 1865.

malheureuse. Quant à Rütenik, qui a eu la malheureuse idée de publier les cours de son vénéré maître, il est vertement admonesté de les avoir mal rédigés. A ce sujet, le docteur Schenkel qui, aux yeux de Strauss, ne s'est pas prononcé assez ouvertement pour la théologie libre dans sa Vie de Jésus, est impitoyablement flagellé dans un supplément spécial qui termine la brochure du célèbre justicier théologien.

Après la critique de Strauss, nous avons à signaler un livre plus important et plus impartial du docteur Hase, déjà favorablement connu parmi nous par son beau manuel d'histoire ecclésiastique. L'auteur a publié une cinquième édition remaniée de sa Vie de Jésus¹. Ce n'est pas là certes un écrit inspiré uniquement par l'esprit de négation, car l'auteur reconnaît pleinement la grandeur exceptionnelle de la nature et du caractère de Jésus; et tout en restant fidèle à son ancien point de vue peu favorable au surnaturel, il pousse l'inconséquence jusqu'à admettre le fait historique de la résurrection. Dans une introduction critique, M. Hase s'explique sur les origines de nos évangiles. Pour lui, notre Matthieu est une traduction libre d'un original araméen composé par l'apôtre de ce nom. Notre Marc actuel n'est pas le Marc primitif; l'opinion contraire ne repose que sur le jugement de l'Eglise du second siècle. L'évangile de Luc provient du Luc apostolique. Quant à l'énigme des rapports étroits entre les trois premiers évangiles, elle ne peut, selon M. Hase, s'expliquer uniquement ni par l'uniformité de la tradition orale, ni par une dépendance réciproque des trois évangélistes, mais plutôt par l'emploi commun d'un écrit primitif. Le quatrième évangile restera toujours l'objet du doute scientifique, quoique son caractère authentique semble ne pouvoir être contesté, selon notre auteur. En tous les cas, nos écrits évangéliques n'ont pu devenir documents canoniques que parce qu'ils ne contenaient que des faits généralement admis par la foi de l'Eglise. Et quoique quelques-uns de ces faits aient un caractère légendaire, les traits principaux de l'image et de l'activité de Jésus, traits nullement conformes aux espérances messianiques juives ou aux préjugés des apôtres, prouvent indubitablement que cette image est une peinture originale et non une invention de l'Eglise primitive. Mais malgré ce jugement favorable au caractère historique des évangiles, M. Hase n'affirme pas moins que la doctrine de l'origine surnaturelle de Jésus n'a d'autre valeur pour la science que celle d'une idée qu'il faut contrôler par l'ensemble de sa vie. La science doit donc, avant tout, faire abstraction complète de cette présupposition.

Partant de ce principe, l'auteur considère les récits de la naissance de Jésus comme légendaires. L'histoire de son origine surnaturelle n'est que l'expression du sentiment inspiré par sa pureté morale. Sa culture spirituelle ne repose que sur d'heureuses dispositions naturelles; son enseignement,

unique dans son genre, n'en est pas moins un produit jusque-là caché du cœur humain. Quant à son caractère de sainteté, il est tout autant la conséquence des efforts personnels de Jésus que le résultat d'une direction spéciale de Dieu. La partie la plus intéressante du livre de M. Hase est celle qui traite du plan de Jésus, de sa royauté théocratique et de sa royauté spirituelle à laquelle le Messie n'arriva qu'après avoir transformé les espérances messianiques telles qu'elles s'étaient présentées à lui. L'auteur avoue néanmoins que nos évangiles ne contiennent aucune trace de l'époque où cette transformation aurait eu lieu, et il nous semble que cet aveu affaiblit singulièrement son assertion. Aussi sera-t-il difficile à la critique la plus subtile de découvrir un fait, un détail quelconque, dans l'histoire de Jésus qui nous le montre en lutte avec lui-même au sujet de sa mission ou de sa dignité messianique. Les miracles de Jésus sont pour M. Hase de simples *mirabilia*, les guérisons des résultats de la domination de l'esprit sur le corps, don propre à l'humanité primitive. L'auteur, qui se distingue par son point de vue éminemment esthétique, consacre un paragraphe entier au célibat de Jésus et l'explique par la supposition un peu étrange « que le vœu d'une alliance terrestre n'a jamais pu s'élever dans le cœur du Christ, parce qu'avec une conception aussi idéale que la sienne du mariage il n'aurait jamais rencontré un cœur qui fût à la hauteur du sien. »

En réponse aux attaques de Renan, Strauss et Schenkel contre le christianisme évangélique, le pasteur Ziethe, de Berlin, a publié une autre Vie de Jésus également destinée au peuple¹. Le but de l'auteur est un but éminemment pratique. Aussi son livre se range-t-il plutôt parmi la littérature religieuse et polémique, que parmi les ouvrages scientifiques proprement dits. Il n'en est pas moins un livre distingué sous bien des rapports, car il tient compte de tous les résultats de la science évangélique moderne. Il renferme surtout un choix remarquable de descriptions détaillées de la Palestine, un grand nombre de remarques archéologiques et surtout des allusions très intéressantes à l'art chrétien. M. Ziethe est artiste et parfaitement orienté dans le domaine des chefs-d'œuvre de la peinture et de la statuaire chrétiennes. Son but est de gagner par tous les moyens les cœurs au Sauveur dont il retrace l'histoire. Aussi, quoiqu'il ne se soit nullement proposé de réfuter toutes les objections scientifiques de ses adversaires, l'auteur a rendu un service signalé à la cause évangélique, car son livre est un solide et pieux témoignage destiné, comme il le dit lui-même, « à fortifier la foi des croyants et à raffermir les âmes ébranlées. »

Parmi les différents opuscules sur la résurrection historique de Jésus, il faut citer une conférence remarquable de Beyschlag, l'orateur du Kirchentag d'Altenbourg². Beyschlag traite la question aujourd'hui palpi-

¹ Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. Berlin, 1865.

² Die Auferstehung Christi und ihre neueste Bestreitung. Berlin, 1865.

tante d'intérêt : Comment les disciples de Jésus sont-ils arrivés à l'irré-
cusable conviction que leur Maître est ressuscité au troisième jour, si ce
fait n'est pas en réalité un fait historique? Nous voudrions analyser tout
au long l'argumentation si précise, si impartiale, plus philologique que
théologique de cet excellent écrit; mais qu'il nous suffise de relever un
seul de ses arguments qui nous paraît d'un grand poids dans la question.
Strauss, que notre auteur combat, explique, comme on le sait, la ré-
surrection de Jésus par les visions de ses disciples. Mais comment expli-
quer alors le détail significatif des *trois jours* sur lequel les disciples in-
sistent tellement, eux qui, comme tous leurs contemporains juifs, n'a-
vaient aucune idée d'une résurrection spéciale avant le jugement dernier?
Il fallait donc qu'une cause extraordinaire eût amené une transformation
aussi étrange dans leurs idées sur la résurrection; et cette cause extraor-
dinaire, quelle peut-elle être, si ce n'est le fait tout aussi extraordinaire de
la résurrection corporelle de Jésus?

Nous ne ferons que mentionner en passant la remarquable brochure de
Tischendorf sur nos Evangiles, traduite dans le *Bulletin* (n° de décembre
1865)¹. Nous ferons de même pour deux études savantes sur le frag-
ment gothique du Nouveau Testament de la bibliothèque d'Upsal². L'a-
uteur a entrepris la difficile tâche de restaurer la traduction d'Ulphil tout
entière en se servant du dernier manuscrit découvert par Tischendorf.

Dans le domaine de la critique sacrée de l'Ancien Testament, nous
signalerons également une seconde édition de l'introduction de Bleck
publiée par le professeur Kamphausen³; une série d'études sur la lit-
térature de l'Ancien Testament, par Hausrath, excellent petit ouvrage
destiné à rendre les lecteurs cultivés plus familiers avec les difficultés
historiques de cette portion de la Bible⁴; enfin, une espèce de chrestoma-
thie critique et exégétique de 1740 passages de l'Ancien Testament, par
Böttcher⁵.

La littérature exégétique ne se distingue pas actuellement par sa ri-
chesse en Allemagne, et nous n'avons guère à enregistrer qu'un Com-
mentaire populaire sur l'épître aux Romains, par Ortloph, un disciple
de Hofmann⁶. Pour l'Ancien Testament, nous mentionnerons le troisième
volume de l'excellent Commentaire de Keil et de Delitzsch sur les livres
des Rois⁷. Les commentaires des deux célèbres hébraïsants se distinguent
par leur précision scientifique et leur tendance éminemment apologé-
tique. Nous recommandons également une étude intéressante du profes-
seur Oehler sur le serviteur de Jéhova⁸. L'auteur se décide pour l'opinion

¹ Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Leipzig, 1865.

² Gaugengigls gothische Studien. München, 1864.

³ Einleitung in das alte Testament. Berlin, 1865.

⁴ Geschichte der alttestamentlichen Litteratur in Aufsätzen. Heidelberg, 1865.

⁵ Neue exegetisch-kritische Aehrenlese. Leipzig, 1865.

⁶ Der Brief Pauli an die Römer übersetzt und ausgelegt. Erlangen, 1865.

⁷ Biblischer Commentar über das alte Testament. Leipzig, 1865.

⁸ Der Knecht Jehovah's im Deuteronesajah. Stuttgart, 1865.

généralement admise dans les derniers temps, qui voit dans le serviteur de Jéhova du Deutero-Esaïe à la fois le peuple d'Israël et le Messie qu'il personnifie. Oehler attribue le Deutero-Esaïe au prophète Esaïe lui-même.

La théologie historique proprement dite n'est pas beaucoup plus productive que l'exégèse. Aussi le public théologique paraît-il revenir avec une certaine prédilection aux œuvres classiques de Néander publiées dans la bibliothèque théologique qui comprendra les œuvres du grand historien ecclésiastique ainsi que celles de Tholuck et d'Ullmann.

Nous recommanderons surtout un livre remarquable du professeur Hundeshagen sur l'histoire de l'organisation des Eglises de la Réforme¹. Cet ouvrage abonde en points de vue nouveaux, et la Réformation, considérée ordinairement de son côté religieux et théologique, est ici envisagée par son côté politique. Ce côté est surtout mis en lumière par les profondes et originales remarques sur l'élément théocratique qui fut d'abord à la base de l'organisation ecclésiastique du protestantisme primitif. Des caractéristiques comparatives de Luther, de Zwingle et de Calvin, écrites à ce point de vue, offrent un vif intérêt au lecteur. L'auteur se dévoile comme un champion déclaré des Eglises réformées, tout en jugeant les Eglises sœurs avec une louable impartialité. Nous ajouterons au livre de Hundeshagen le premier volume de la nouvelle et belle édition des Œuvres de Luther, publiée par le professeur Schmidt, d'Erlangen. Ce volume contient les écrits latins de Luther parus depuis l'année 1515 à 1518². Parmi les monographies parues dans le courant de ce premier trimestre, nous citons un ouvrage sur Bengel, par Wächter³. Le caractère du célèbre théologien wurtembergeois nous est ici retracé avec ses propres paroles, dans ses écrits et dans sa correspondance. Ce n'est pas autant Bengel théologien que Bengel chrétien qui nous est dépeint dans cette attachante et édifiante biographie.

A ce livre, nous en joignons un autre sur l'ancienne Eglise des frères moraves, par Crøger⁴. L'auteur donne un aperçu historique des origines les plus reculées de cette intéressante Eglise.

La théologie systématique, enfin, est tout aussi faiblement représentée en Allemagne, depuis que l'attention des théologiens s'est spécialement portée sur les travaux critiques et historiques. Aussi n'avons-nous à mentionner que de nouvelles éditions d'anciennes œuvres dogmatiques telles que les *Loci theologici* de Gerhardt, du vénérable chef de l'érudition dogmatique, comme l'appelle le professeur Gass, dans son histoire de la dogmatique protestante. Pour l'étude de l'histoire des dogmes, nous signalons en passant une édition complète des œuvres de Grégoire de Nysse, publiée par Oehler⁵, une dissertation remarquable de Færster sur Denys

¹ Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik. Wiesbaden, 1865.

² Dr Martini Lutheri opera latina varii argumentii, etc. Erlangen, 1865.

³ Bengel. Lebensabriss. Charakter. Briefe und Aussprüche. Stuttgart, 1865.

⁴ Geschichte der alten Brüderkirche. Leipzig, 1865.

⁵ S. Gregorii Nysseni opera, etc. Halle, 1865.

le Grand¹, et une édition grecque de la première partie des œuvres d'un dogmaticien célèbre du douzième siècle, Nicolas de Methone, publiée par l'archimandrite Demetracopulos².

Parmi les ouvrages apologétiques, nous recommandons un beau livre du professeur Schulze de Breslau, sur l'histoire de la création, d'après la géologie moderne et la Bible³. Cet ouvrage a été l'objet d'une critique approfondie du professeur Riehm dans les *Studien u. Kritiken*. Nous en esquissons les traits principaux. L'auteur essaye de prouver qu'il n'y a pas selon le récit biblique, de contradiction entre la création comme acte spontané de Dieu, et la géogonie ou formation successive de la terre. Il expose les résultats de la géologie, puis les données bibliques pour relever les différences des deux manières de voir et donner une solution des problèmes. M. Schulze se prononce pour le système de La Place, et prend une position intermédiaire dans la question en litige, sur le neptunisme et le plutonisme. Il admet l'idée d'une transformation successive des substances, transformation à laquelle présida la pensée divine, et qui atteint son degré culminant dans la création de l'homme. De ce point de vue il combat l'opinion matérialiste de la formation des organismes en général et de l'homme en particulier, telle que la représente le système de Darwin. Pour ce qui concerne les divergences du récit de la Genèse et des données scientifiques sur la durée de la création, l'auteur accentue le but éminemment religieux des récits bibliques. Selon lui, le caractère de ces récits doit être comparé à celui de la prophétie qui concentre dans un cadre resserré, les faits distancés par les siècles. Enfin, en parlant de la création de l'homme, M. Schulze trouve exagérés les résultats géologiques qui font remonter l'existence humaine plus haut que les récits bibliques, car, comme il le dit très bien, les lois sur le temps nécessaire à la formation des couches terrestres sont loin d'être fixées.

Nous recommandons vivement cet excellent ouvrage traitant avec une science approfondie des questions qui offrent actuellement le plus grand intérêt. Mentionnons aussi un opuscule du célèbre philosophe allemand Ritter, sur un article de M. Renan, publié dans la *Revue des Deux-Mondes*, sur l'avenir des sciences naturelles et leur rapport avec les sciences morales⁴. Ritter pense que la théorie de M. Renan n'est ni le panthéisme ni le matérialisme proprement dit, mais qu'elle conçoit Dieu comme un principe révélateur qui pénètre le monde pour le transformer à la vie de l'esprit. L'histoire de l'activité de ce principe révélateur dans le monde est tout autant objet des sciences naturelles que des sciences morales. Cette histoire se développe sans interruption, grâce aux forces qui lui sont inhérentes dès son origine. L'apparition de Jésus rentre dans ce développe-

¹ De doctrina et sententiis Dionysi Magni. Berlin, 1865.

² Nicolai Methonæ episcopi orationes duæ contra hæresin, etc. Leipzig, 1865.

³ Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel. Gotha, 1865.

⁴ Ernst Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen. Gotha, 1865.

ment. L'historien de Jésus ne peut donc se proposer comme but d'exposer son influence sur l'avenir, sur l'humanité ni sur le progrès universel. Il doit se restreindre à son apparition locale et temporelle. D'après Ritter, M. Renan n'a pas amoindri l'importance absolue de son héros, quoiqu'il eût pu l'accentuer davantage.

Nous terminerons aujourd'hui la série de ces courtes analyses par celle d'un excellent manuel de Wutke sur la morale chrétienne¹. Notre auteur commence par mettre en parallèle les sentences classiques de la morale païenne et les principes de la morale chrétienne. Puis il aborde la question redoutable du péché qui, selon lui, ne peut être constaté que comme un fait historique. La raison ne comprend que ce qui est rationnel; le péché étant essentiellement anti-rationnel, ne peut être constaté par la philosophie. Aussi la théorie naturaliste, considérant tout ce qui existe comme rationnel, déclare-t-elle par là même que la conscience humaine est anti-rationnelle. Elle ne peut échapper à cette contradiction. Après ces profondes réflexions, M. Wutke nous donne une caractéristique saisissante du péché, de son influence sur l'individu, la famille et la société. Puis vient un examen tout aussi intéressant de la vie morale dans son renouvellement opéré par le christianisme. Nous y trouvons traitées une foule de questions pratiques : sur la conduite du chrétien dans la situation actuelle de l'Eglise, sur l'éducation moderne et sur l'Etat, etc. Ce n'est pas sans un véritable profit qu'on lit un ouvrage pareil qui, au milieu de nos préoccupations scientifiques et politiques, ramène comme un avertissement au profond sérieux de la vie morale du chrétien.

A. WABNITZ.

¹ Handbuch der christlichen Sittenlehre. Berlin, 1865.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

SAVONAROLE, PROPHÈTE

Nous ne nous dissimulons pas que nous abordons un des points les plus difficiles de la vie de Savonarole qui a donné lieu aux plus vives contestations. Pourtant si quelque chose doit spécialement nous préoccuper dans la vie de Savonarole, s'il est dans sa carrière un point particulier et saillant, c'est incontestablement la mission prophétique qu'il se croit appelé à remplir. C'est sur elle qu'il appuie ses apostrophes véhémentes contre les princes et les peuples, contre les dignitaires et les séculiers de l'Eglise, ainsi que la ferme annonce de la Réformation. Mais c'est aussi cette grande et redoutable mission qui devient pour lui une pierre de scandale soit à Rome, soit à Florence; c'est elle qui fournit à ses adversaires un prétexte avidement saisi, pour le stigmatiser comme séducteur du peuple; c'est elle enfin qui, plus que son immixtion dans la politique, a si fortement obscurci sa figure morale dans l'esprit de ses historiens et même de ceux qui ont le plus admiré son œuvre réformatrice. Sans le considérer comme un faux prophète, on veut au moins que Savonarole ait été un enthousiaste, un mystique exalté, ou bien l'on reste en suspens et indécis à son sujet ¹.

Il nous faut donc apporter beaucoup de soin à l'examen du caractère prophétique de cet homme extraordinaire, et nous efforcer de répandre toute la lumière désirable sur la portion la plus importante de son œuvre.

Savonarole a prétendu être prophète. Dans quel sens et dans quelle mesure l'a-t-il été? Telle est la question que nous appelle particulièrement à résoudre la publication de son *Abrégé des Révélations*, qui eut lieu à cette époque (1495), et qui, deux ans plus tard, fut suivie de celle d'un autre livre sur le même sujet intitulé : *De la vérité prophétique*. — Le premier de ces ouvrages renferme un court sommaire de ses prédictions. Il a pour but de redresser les faux rapports qui avaient été faits sur son compte et colportés jusqu'aux oreilles des papes, en même temps que de se défendre contre les attaques que lui avait suscitées sa qualité de prophète. Cet écrit renferme de nombreux renseignements sur l'histoire de sa vie. Il se termine par le récit imaginaire d'une mission de Savonarole auprès de la sainte Vierge, de la part des Florentins. — Dans son second ouvrage sur la *Vérité prophétique* (composé en 1497 après que l'excommunication eut été fulminée contre lui), Savonarole n'examine

¹ Rudelback, *Hieronymus Savonarola*. — Ueber die prophetische Gabe Savonarolas, p. 281.

plus ses principales prophéties; il l'avait fait dans son *Abrégé*; mais il expose la vérité de la doctrine prophétique. Il montre qu'elle a sa source en Dieu qui peut toujours, comme par le passé, envoyer des prophètes pour guider son Eglise dans les voies du salut. L'auteur développe cette thèse dans un dialogue avec sept personnages imaginaires qui représentent les sept dons du Saint-Esprit.

Nous n'entreprenons pas l'analyse détaillée de ces deux ouvrages ¹, parce que les principes et les faits qu'ils développent sont souvent expliqués par Savonarole du haut de la chaire dans ses nombreux sermons et sous une forme bien plus vivante et impressive qui le montre à l'œuvre en quelque sorte; qui fait paraître le prophète de Florence à nos yeux, accomplissant la tâche si belle mais si périlleuse que Dieu lui avait donné mission de remplir. — Ainsi notre sujet se présentera à nous d'une manière plus vaste et plus complète que si nous nous bornions à résumer ses deux ouvrages didactiques sur la prophétie. — Mais avant d'entrer en matière et d'introduire auprès de nos lecteurs le *nouveau prophète* comme l'appelle Hase, nous devons résoudre deux questions préalables qui pourraient gêner la vue de ceux que nous appelons à contempler le grand interprète des volontés divines dans l'Italie du quinzième siècle. Pour cela il nous faut dès l'entrée nettement distinguer le don extraordinaire que Savonarole prétend avoir reçu : 1^o des arts divinatoires ou de l'astrologie et 2^o de la prophétie biblique.

I.

On a prétendu que la foi de Savonarole en son don prophétique était un tribut qu'il payait, sans s'en rendre compte, aux idées superstitieuses de son époque. En effet, au quinzième siècle et pendant tout le moyen âge, l'astrologie, l'alchimie, la magie et les autres arts divinatoires étaient en grand honneur. L'astrologie judiciaire en particulier était alors tellement en vogue en Europe, malgré la sévère opposition que Charlemagne, Sixte V et Urbain VIII lui avait faite, que chaque prince avait un astrologue à sa cour et qu'il ne naissait pas un personnage de quelque importance sans qu'on appelât des astrologues pour tirer son horoscope. Les hommes les plus distingués par la position, le génie ou la science, payaient leur tribut à cette superstition; les astronomes les plus célèbres y ajoutaient foi. — Le grand Marsile Ficin changeait tous les jours, d'après l'état de son âme, les pierres de ses bagues ainsi que les ongles et les dents d'animaux qu'il portait dans diverses amulettes. Il discourait même, du haut de la chaire, sur leurs vertus occultes. Cristoforo Landino recherchait dans les astres l'avenir de la religion chrétienne. Plus tard, à l'époque de la Renaissance, les Pomponaccio, les Porta, les Cardano

¹ Elle a été faite, d'une façon souvent burlesque, suivant sa triste coutume en parlant de son héros, par M. Perrens, *Jérôme Savonarole*, t. II, p. 158-196.

préparèrent, à travers les sciences occultes, la voie à Galilée. On se refuserait à croire aujourd'hui qu'un homme du génie de Cardano ait pu ajouter foi à tant de sortilèges et d'enchantements, si lui-même ne nous les avait gravement racontés dans sa biographie. Les visions prirent à la science la moitié de sa vie. Un sifflement qu'il entendait dans son oreille était la voix de son génie; une guêpe qui entraît dans sa chambre lui faisait presque écrire un volume de prédictions auxquelles il donnait une telle créance qu'il se laissa mourir de faim pour confirmer l'une d'elles! — On sait que Charles-Quint et Catherine de Médicis protégèrent ouvertement les astrologues, comme l'avait fait Louis XI. En sortant de la messe Charles-Quint, ainsi que le traître Malatesta Baglioni, généralissime des Florentins pendant le siège, allaient trouver leurs astrologues, pour leur arracher, par des moyens diaboliques, les secrets de Dieu!

Savonarole aurait donc pu se laisser entraîner par le courant général et participer aux superstitions de son temps, s'il n'eût été par l'Écriture sainte préservé de si grossières erreurs. Aussi, bien loin d'y adhérer en quoi que ce soit, s'attache-t-il constamment à les combattre, soit auprès des nobles et des savants, soit auprès des basses classes de la société, où elles régnaient en souveraines. Il les distingue soigneusement du don prophétique et leur oppose toujours la parole révélée du Seigneur. « Pour comprendre, dit-il sur Amos V, 1, les pleurs que le prophète verse sur Israël, il faut d'abord indiquer de quelle manière on peut prévoir les choses futures. Les docteurs chrétiens n'ont point coutume de dire : cela arrive par hasard, par la fortune. Il évitent de telles expressions parce que le vrai chrétien croit que toutes choses viennent de Dieu, même les plus minimes; que chaque feuille d'arbre est mue par la volonté de Dieu et non par le hasard. Mais les philosophes (les astrologues) et les païens exploitent ces termes, et ils disent qu'il y a des choses qui arrivent par hasard, par la fortune, ou par le sort; par hasard, quand une chose dépasse l'intention de l'agent, comme serait un cheval qui tomberait en traversant un chemin; par la fortune, lorsque quelqu'un, par exemple, allant ensevelir un mort trouverait un trésor dans la tombe; par le sort, quand, dans les événements d'ici-bas, il arrive une chose d'après la disposition que lui donnent les causes secondes, c'est-à-dire le ciel; car les astrologues disent qu'il y a une corrélation entre le ciel et les choses d'en bas; de sorte que si un homme naît sous un certain signe céleste, il en résulte pour lui des effets particuliers. Mais les chrétiens rapportent tout à Dieu et ils croient que tout est régi par sa divine providence. Quoiqu'ils ne nient pas l'accident ou la fortune, dans les choses inférieures, ils n'aiment guère à employer ces expressions. Et si le ciel influe sur les choses matérielles, il n'a pourtant aucune puissance sur le libre arbitre, car les cieus sont matériels et notre libre arbitre spirituel, *sed corpus non agit in spiritum*; les cieus ne peuvent donc pas influencer directement sur le libre arbitre, et l'homme est toujours libre, quelle que soit la

UNE RECTIFICATION

Il s'est glissé dans mon « Interprétation du psaume LXVIII » (*Bull. théol.*, février 1866) quelques erreurs que je tiens à rectifier. Sans me dissimuler l'étrangeté d'un pareil procédé littéraire, j'avais cru devoir admettre que David avait inséré presque intégralement dans son poème un vieux chant de guerre composé du temps de Josué après la victoire des Hébreux sur les Cananéens du Nord, et qui se serait retrouvé dans les strophes 4 à 8. Cette supposition qui contient, je crois, une grande part de vrai, a besoin d'être modifiée dans les détails. Le récit de la bataille livrée sur les bords du lac Mérom ne commence qu'avec la 5^e strophe; la 4^e se rapporte plutôt à celle de Gabaon, et « les rois des armées » qui « s'enfuient » sont les cinq rois cananéens du Sud ligués sous le commandement d'Adoni-tsédek, roi de Jérusalem. Il serait peut-être préférable de la traduire ainsi :

Le Seigneur donne l'hymne des messagères de la victoire :
« L'immense armée..., les rois des armées..., ils fuient, ils fuient!...
Et ceux qui sont restés à la maison partageaient le butin,...
Ou vous étiez couchés entre les pares, (à dire) :
« Les ailes de la colombe... c'est couvert d'argent!...
Et son plumage est d'un jaune d'or!... »
Pendant que le Tout-Puissant dispersait les rois,
Pendant qu'il renversait leur apparence vaine?... »

Ceux à qui s'adresse cette apostrophe railleuse ne sont pas exclusivement les Israélites demeurés au delà du Jourdain, mais en général tous ceux qui s'étaient déjà établis dans le pays de Canaan et avaient échangé leur existence nomade et militaire pour la vie agricole ou pastorale. Avant la bataille de Gabaon, les Hébreux avaient pris Jéricho, brûlé Haï, « pillé pour eux les bêtes et le butin de cette ville » (Josué VIII, 27), et poussé leurs conquêtes vers le Nord au moins jusqu'aux monts Hébal et Garizim. Il est donc très naturel de supposer qu'un certain nombre, sans abandonner précisément la cause nationale, avaient préféré la tranquil-

lité de la campagne au tumulte des camps, et s'étaient ainsi attiré les reproches moqueurs des femmes chargées de célébrer par leurs chants la victoire de Gabaon. Quoi qu'il en soit, en rapportant cette strophe à la première grande bataille de Josué contre les Cananéens, nous comblons une grave lacune dans le développement des pensées et nous rendons au mouvement lyrique toute sa régularité. Voici quel est alors l'enchaînement des idées, d'après l'ordre des strophes : 1. Dieu se lève. 2. Il délivre son peuple captif en Egypte et le conduit à travers le désert. 3. Il lui donne la loi sur le mont Sinäi; il le soutient et le nourrit jusqu'à l'entrée de la terre promise. 4. Il bat les Cananéens du Sud à Gabaon, et s'établit dans la montagne, depuis le mont Hébal jusque vers le sud. 5. La montagne de Bascan, l'Hermon, regarde de travers le pays montagneux que Dieu a choisi pour son séjour, c'est-à-dire que les Cananéens du Nord se liguent contre lui. 6. Il marche contre eux et les bat sur les bords du lac Mérom, près de Qédesh. 7. Il en fait un grand carnage. 8. Les vainqueurs lui rendent grâces dans des processions solennelles. 9. Pour avoir ainsi fondé jadis la puissance d'Israël et foulé aux pieds ces peuples avides d'argent ou de batailles, les Egyptiens, les habitants de la Batanée et les Cananéens, des rois lui enverront des offrandes, des ambassadeurs viendront de l'Egypte et de l'Ethiopie. 10. Que les royaumes de la terre rendent gloire à ce Dieu dont la puissance se déploie à la fois dans les cieux où sa voix fait retentir le tonnerre et envers son peuple auquel il a donné puissance et forces. — Ainsi conçu, le psaume LXVIII est simplement un résumé de l'histoire du peuple d'Israël depuis sa sortie d'Egypte jusqu'à son établissement définitif dans la terre promise. Il forme un ensemble parfaitement homogène, et il est impossible de parler encore de l'insertion pure et simple d'antiques poésies perdues. Seulement, il me paraît très probable que, s'il ne les a pas copiées littéralement, David s'en est du moins inspiré, et qu'il a fait entrer dans les strophes 6, 7 et 8 une portion d'un chant de guerre composé après la victoire du lac Mérom, comme il a formé la 4^e d'un fragment détaché d'un hymne célébrant la victoire de Gabaon, et comme il a emprunté le commencement de la première et celui de la 3^e à Moïse et à Débora. La mention de Mérom et de Qédesh, la 1^{re} personne du pluriel, *nous* (v. 20 et 21), et la teneur tout entière de la 8^e strophe ne s'expliquent d'une manière satisfaisante que dans cette supposition. — J'ai nommé David; je ne vois en effet nul motif sérieux de lui refuser la composition d'un psaume qui retrace simplement les grandes lignes de l'histoire primitive du peuple hébreu. Prétendre avec Hupfeld que cette description de l'entrée des Israélites en Canaan n'est pour le poète que le symbole du retour des Juifs captifs à Babylone, c'est faire une supposition gratuite et que rien dans le texte n'autorise. Mais je ne vois non plus nul motif d'admettre qu'il ait été composé par David à la fin de la guerre contre les Syriens, comme je l'avais avancé d'après Hengstenberg. Rien n'empêche qu'il date de cette époque; mais il est

d'un contenu trop général et impersonnel pour que cette époque puisse servir à l'expliquer. Les images si obscures de la 9^e strophe qui m'ont paru un moment désigner les diverses parties de l'armée d'Hadarézer ou de celle de Jabin, doivent s'appliquer plutôt aux trois grands ennemis que les Hébreux eurent successivement à combattre pour s'établir dans la terre promise : l'Égypte est appelée ici « la bête des roseaux, » comme elle est appelée ailleurs Leviathan (Ps. 74, 14); la « troupe de taureaux » désigne les nations à l'orient du Jourdain et spécialement le pays de Basçan, si célèbre par ses grands troupeaux de bœufs; enfin les « veaux des peuples » ne peuvent guère représenter que les peuples cananéens, moins puissants et plus divisés que leurs redoutables voisins de la Bathanée.

CH. BRUSTON.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

SAVONAROLE, PROPHÈTE¹

II.

Si Savonarole, bien loin d'ajouter foi aux superstitions populaires de son époque, a combattu avec ardeur les sciences occultes de l'astrologie judiciaire en qui elles se résumaient, il a pourtant prétendu à des connaissances extraordinaires, surnaturelles, qui n'étaient pas le partage de tous; il a soutenu qu'il avait le don de prophétie, qu'il pouvait savoir quelque chose de l'avenir, mais par de toutes autres causes que les astrologues, par la parole de Dieu et l'inspiration de l'Esprit-Saint. — S'égalait-il par là aux auteurs inspirés de la Révélation à celle des écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament? C'est à lui-même que nous allons demander la réponse à cette grave question.

Nous ne ferons que rappeler ici ce que nous avons longuement démontré ailleurs, touchant la foi de Savonarole aux saintes Ecritures. Elles étaient pour lui la Parole de Dieu, l'œuvre parfaite du Saint-Esprit, la règle suprême de la croyance et de la vie. — Aussi distingue-t-il avec soin lui-même les révélations particulières qui lui ont été accordées de celles de la Bible, et leur donne-t-il toujours un rang inférieur à celui de l'Ecriture : « Frère, tu dis qu'on doit croire à Amos comme à l'Evangile de saint Jean; mais dis-moi, ce que tu as prédit, toi, doit-on le croire comme l'Ecriture? — Je te réponds que, quant à moi, cela est authentique comme l'Ecriture et l'Evangile; mais, quant aux autres, je dis *qu'ils ne pèchent pas en ne me croyant pas; car Dieu n'a pas donné à nos paroles, auprès de vous, une autorité semblable à celle qu'il a donnée à l'Ecriture*; car qui ne croit pas à celle-ci pèche mortellement, mais si tu ne crois pas à mes paroles, cela provient peut-être de quelque péché qui empêche Dieu de te faire la grâce d'y croire. S'y opposer avec obstination doit provenir de quelque mauvaise disposition surtout de la part de ceux qui

¹ Voir le *Bulletin théologique* de novembre 1866.

d'un contenu trop général et impersonnel pour que cette époque puisse servir à l'expliquer. Les images si obscures de la 9^e strophe qui m'ont paru un moment désigner les diverses parties de l'armée d'Hadarézer ou de celle de Jabin, doivent s'appliquer plutôt aux trois grands ennemis que les Hébreux eurent successivement à combattre pour s'établir dans la terre promise : l'Egypte est appelée ici « la bête des roseaux, » comme elle est appelée ailleurs Leviathan (Ps. 74, 14); la « troupe de taureaux » désigne les nations à l'orient du Jourdain et spécialement le pays de Basçan, si célèbre par ses grands troupeaux de bœufs; enfin les « veaux des peuples » ne peuvent guère représenter que les peuples cananéens, moins puissants et plus divisés que leurs redoutables voisins de la Bathanée.

CH. BRUSTON.

Pour la Rédaction générale : E. DE PRESSENSÉ, D^r Th.

BULLETIN THÉOLOGIQUE

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

SAVONAROLE, PROPHÈTE ¹

II.

Si Savonarole, bien loin d'ajouter foi aux superstitions populaires de son époque, a combattu avec ardeur les sciences occultes de l'astrologie judiciaire en qui elles se résumaient, il a pourtant prétendu à des connaissances extraordinaires, surnaturelles, qui n'étaient pas le partage de tous; il a soutenu qu'il avait le don de prophétie, qu'il pouvait savoir quelque chose de l'avenir, mais par de toutes autres causes que les astrologues, par la parole de Dieu et l'inspiration de l'Esprit-Saint. — S'égalait-il par là aux auteurs inspirés de la Révélation à celle des écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament? C'est à lui-même que nous allons demander la réponse à cette grave question.

Nous ne ferons que rappeler ici ce que nous avons longuement démontré ailleurs, touchant la foi de Savonarole aux saintes Ecritures. Elles étaient pour lui la Parole de Dieu, l'œuvre parfaite du Saint-Esprit, la règle suprême de la croyance et de la vie. — Aussi distingue-t-il avec soin lui-même les révélations particulières qui lui ont été accordées de celles de la Bible, et leur donne-t-il toujours un rang inférieur à celui de l'Ecriture : « Frère, tu dis qu'on doit croire à Amos comme à l'Evangile de saint Jean; mais dis-moi, ce que tu as prédit, toi, doit-on le croire comme l'Ecriture? — Je te réponds que, quant à moi, cela est authentique comme l'Ecriture et l'Evangile; mais, quant aux autres, je dis *qu'ils ne pèchent pas en ne me croyant pas; car Dieu n'a pas donné à nos paroles, auprès de vous, une autorité semblable à celle qu'il a donnée à l'Ecriture*; car qui ne croit pas à celle-ci pèche mortellement, mais si tu ne crois pas à mes paroles, cela provient peut-être de quelque péché qui empêche Dieu de te faire la grâce d'y croire. S'y opposer avec obstination doit provenir de quelque mauvaise disposition surtout de la part de ceux qui

¹ Voir le *Bulletin théologique* de novembre 1866.

ont vu tant d'œuvres et tant de preuves de leur vérité ; c'est pourquoi je ne sais comment ils peuvent s'excuser¹.

Il est impossible de montrer plus clairement que Savonarole ne le fait ici la ligne de démarcation tranchée qu'il établit entre ses paroles et celles de la Révélation : elles proviennent les unes et les autres de Dieu, mais les siennes ne s'appuient pas sur un ensemble de preuves, de miracles, d'opérations de l'Esprit-Saint, qui leur donne une autorité absolue et entraîne la damnation si on les méprise. — Souvent il développe cette pensée et indique hautement la différence capitale qui existe entre lui et les écrivains de la Révélation scripturaire. C'est dans ce sens qu'il rejette constamment le titre de prophète, c'est-à-dire, de prophète *biblique*, quoiqu'il soutienne avoir une inspiration divine, et être un organe de Dieu : « Je ne suis point prophète ni fils de prophète ; cependant je suis certain que ce que j'ai dit, ne peut manquer d'arriver². » — En parlant des prophéties en dehors de la Révélation scripturaire et en particulier de celles de l'abbé Joachim, et de sainte Brigitte, il dit qu'il ne faut pas s'y appuyer *comme sur les écrits canoniques*³. Il donne toujours à ceux-ci l'autorité souveraine en matière de foi et il veut que ses paroles soient sans cesse corroborées par celles de la Bible. Il ne prononce point ces affirmations hardies des pêcheurs et ouvriers galiléens que le Christ choisit pour fonder son Eglise, et auxquels il donna « une bouche et une sagesse à laquelle tous leurs adversaires n'ont pu résister, ni répliquer, » lorsqu'ils disaient : *Notre parole est la parole de Dieu ; nos discours nous sont enseignés par le Saint-Esprit. Les choses que nous vous écrivons sont des commandements de Dieu, Christ parle par nous ; nous vous disons par la parole du Seigneur*. Ainsi, Savonarole ne tranche pas les questions, comme eux, et il ne prononce point l'anathème contre ceux qui ne croient point à ses paroles. Il ordonne certaines réformes civiles ou somptuaires, mais sans oser jamais dire, comme le concile de Jérusalem, *il a paru bon au Saint-Esprit et à moi*. Il annonce un funeste avenir à telle ou telle personne coupable, mais sans jamais prétendre *pouvoir livrer à Satan*, comme le faisait un saint Paul. Il ne se permettra jamais, comme le grand apôtre, de changer des préceptes divins⁴, car il n'en a pas le pouvoir, et il ne possède qu'une mesure inférieure du Saint-Esprit.

On ne le voit jamais donner des ordres absolus et réclamer une parfaite obéissance à sa parole, comme les apôtres ; car il n'a pas en mains le pouvoir surnaturel, la puissance de frapper, de *châtier toute désobéissance*, comme les fondateurs de l'Eglise. — Bien que quelques-uns de ses

¹ *Pred. sup. Amos*, p. 49.

² *Pred. sup. Amos*, p. 40.

³ *Compendium revelationum*, p. 54.

⁴ Voy. Deut. VII, 3 et Esdras X, 11, l'ordre donné aux Juifs de renvoyer les femmes étrangères qu'ils avaient épousées. Cet ordre est formellement contredit par saint Paul, 1 Cor. VII, 12. De même pour les sabbats, comp. Exode XX, 8-10, avec Rom. XIV, 6.

biographes fanatiques aient voulu lui accorder le don des miracles, il s'en reconnaît privé. « Tenez-vous ferme, s'écrie-t-il, dans une de ses prédications, en s'adressant à des jeunes gens qui étaient sur un échafaudage menaçant ruine; car, à la vérité, Paul a ressuscité le jeune Eutyché, qui se tua en tombant par la fenêtre; mais ici il n'y a point de Paul! »¹. — Ailleurs, il se compare ainsi avec un prophète de l'ancienne alliance : « Il y a ici quelqu'un de plus grand que Jonas, a dit notre Seigneur : quant à moi, je ne puis parler ainsi, car je ne suis pas digne de baiser la terre que soula aux pieds Jonas; cependant j'affirme que la lumière que je possède, procède de la même source que celle qu'eut Jonas »². C'est en parlant d'un écrivain biblique (Amos) que Savonarole soutient que les prophètes ne se sont jamais trompés en rien (*li profeti non hanno mai errato in cosa alcuna*); tandis qu'il distingue avec soin des oracles sacrés les choses que les prophètes ou les apôtres ont pu faire ou dire comme hommes : dans ce cas l'erreur a été possible. « On se trompe grandement, dit-il, si l'on pense que la lumière prophétique, quoiqu'elle soit une *participatio luminis æternitatis*, doive s'étendre à tous les objets et soit continue. — Elle n'est point permanente, mais va et vient selon que Dieu le veut; car il éclaire ses serviteurs selon son bon plaisir dans les choses qui servent au salut des hommes; lui seul connaît les cœurs. L'esprit prophétique n'est donc pas quelque chose d'immanent dans le prophète, mais il va et vient, révélant plus ou moins selon la volonté de l'Esprit. Vois Amos, qui pourtant était prophète : lorsqu'on l'interroge il répond : Je ne suis pas prophète. Il voulait dire : Dans ce moment où tu me parles, je ne suis point prophète; mais il recommence immédiatement à prophétiser, parce que la lumière prophétique lui revint. Vois encore Nathan le prophète, quand il dit à David : Edifie le temple »³. Il n'avait pas la lumière prophétique, car il lui dit ensuite tout le contraire comme prophète. De même ici (il explique Job IV), Eliphaz veut se faire prophète. Il croyait que ses visions provenaient de Dieu et il était déçu par son orgueil »⁴.

C'est parce que Savonarole fait une distinction fondamentale et essentielle entre les révélateurs des oracles de l'Écriture et ceux qui ne font que participer momentanément et dans un degré inférieur à la lumière d'en haut, qu'il affirme constamment la nécessité de la Parole révélée pour obtenir le don prophétique. A propos d'Exode II, 1-3, il dit : « De même que le Seigneur envoya un homme des reins duquel sortit Moïse, c'est-à-dire l'esprit prophétique, de même aujourd'hui il en envoie plu-

¹ *Pred. fatte l'anno 1496*, f. 103.

² Cité par Neri, p. 110, 113.

³ 2 Sam. VII, 3. Le prophète dit à David en approuvant le désir qu'il formait de bâtir un temple à l'Eternel : *Tout ce que tu as au cœur, va, exécute-le, car l'Eternel est avec toi.*

⁴ *Comp. Revel.*, p. 287. *Pred. sop. Job*, p. 101.

sieurs sur lesquels il verse cet esprit. Je ne parle pas de moi, non ; il y en a beaucoup d'autres dans lesquels agit l'Esprit du Seigneur. Seulement ils ne sont pas encore manifestés, mais ils le seront dans leurs temps. *Un homme donc alla ou sortit*, dit le texte : L'esprit des prophètes est fort et hardi ; en vertu de sa lumière intérieure, il exprimé avec une grande confiance les choses à venir, comme s'il les voyait devant lui. Cet homme était *de la maison de Lévi* ; parce que le prophète doit être envoyé et choisi de Dieu et qu'il ne veut en aucune façon tirer quelque chose de lui-même et de sa propre tête. Cet homme *se maria avec une fille de sa race, de la maison de Lévi*, c'est-à-dire que l'esprit prophétique s'allie à l'Écriture sainte, parce qu'elle est de sa famille et les deux deviennent une seule chair. Cet homme et sa femme ont un fils, c'est-à-dire que, lorsque l'esprit prophétique sonde l'Écriture sainte dans ses profondeurs, il produit une démonstration dans la raison. *Et le petit enfant est tenu caché pendant trois mois*. Celui qui a cet esprit doit d'abord être purifié de tout désir terrestre, détaché de la gloire humaine, ne pas craindre le martyre. *Puis l'enfant est placé dans une corbeille de joncs enduite de poix et de résine et déposé au bord de l'eau*. L'esprit prophétique commence par des clôtures et des preuves. Lorsqu'il veut par exemple exposer les visitations de Dieu, il montre la manière dont il a gouverné son Église dans les anciens temps, et il révèle sa justice d'après l'Écriture sainte. Ce qui empêche l'eau d'entrer dans la corbeille de Moïse et d'en laisser sortir l'esprit, c'est la patience et l'humilité dans la persécution. Nous étions aussi au commencement entre les roseaux ; c'était quelque chose d'inouï de prêcher la foi et la simplicité comme le fondement d'une vie sainte. On ne voyait que philosophie, c'est-à-dire que des roseaux inutiles. *La fille de Pharaon trouva la corbeille et reconnut l'enfant hébreu*. Le peuple, confié aux soins des mauvais prélats, s'en étonna ; mais quelques-uns reconnurent l'esprit comme descendant des premiers prophètes. *Le petit enfant fut allaité par une nourrice qui n'était autre que sa mère elle-même*. La mamelle droite de la nourrice est le Nouveau Testament, et la gauche, l'Ancien. Toutes les deux ont bien nourri l'esprit prophétique, en sorte, qu'il a crû, qu'il a grandi et que sa force s'étend de tout côté¹. »

L'esprit prophétique ne saurait donc être le privilège exclusif de quelques-uns ; il est accessible à tous, pourvu qu'ils sondent avec zèle les saintes Écritures d'où il découle. *Vous pouvez tous prophétiser*, dit Savonarole après saint Paul (I Cor. XIV, 31) : Tu cherches avec toute sollicitude à te guider selon les paroles des astrologues, qui sont pourtant complètement fausses, et tu ne cherches pas à te diriger d'après la lumière de l'Écriture sacrée qui ne renferme que des choses vraies. Tant pis pour toi donc si tu n'es pas illuminé, car tu poursuis tout le contraire de ce dont tu aurais besoin. C'est pourquoi Dieu vous a abandonnés et il

¹ *Pred. sop. L'Esprit*, I. 12, 43.

ne vous donne pas sa lumière par laquelle il guide (*determina*) tout esprit qui se laisse diriger par lui. Il y en a beaucoup qui se laissent diriger et guider par Dieu, et ils marchent droit... Mais les autres qui ne remplacent pas ces conditions sont déçus par des visions diaboliques, comme cet Eliphaz qui s'imaginait que les songes vinssent de Dieu... Ce sont des hypocrites, des faux prophètes qui prononcent de belles paroles et de bonnes sentences, mêmes prises dans l'Écriture sainte; mais ils les appliquent mal, et non dans leur vrai sens. Il faut se mettre en garde contre eux¹.

Ainsi Savonarole a toujours fait une différence fondamentale entre ses paroles et celles de la Révélation; il a toujours tracé une forte ligne de démarcation entre les lumières divines manifestées en perfection dans la Bible et celles qui ne font qu'en découler par l'efficacité du Saint-Esprit. L'Écriture sainte est constamment pour lui la source aussi bien que la règle de la prophétie qu'il prétend avoir mission d'annoncer et que tout chrétien peut posséder comme lui. C'est la Bible qui donne de la valeur aux inspirations de l'Esprit et les justifie, de même que c'est elle qui est la norme suprême de l'autorité de l'Eglise et de celui qui s'en dit le chef. — En attendant que Savonarole nous prouve cette dernière vérité par son martyre, examinons la nature, l'étendue et les limites de son don prophétique.

III

La lumière prophétique que Savonarole disait avoir reçue et pouvoir être obtenue par tous les chrétiens n'était pourtant pas la seule intelligence des saintes lettres, ni le simple don d'enseignement de la divine Parole. Elle provenait bien avant tout, comme il nous l'a dit lui-même, de l'étude suivie de la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de l'examen attentif des voies de Dieu; mais elle avait également sa source dans l'efficacité intérieure du Saint-Esprit donnant à l'homme l'intelligence vive et puissante, l'amour ardent et ému de la vérité, qui se répand et se communique pour la gloire de Dieu. C'est bien le sens général de la *prophétie* selon la Bible. Elle consiste à prononcer avec véhémence de la part de Dieu et selon ses oracles des paroles d'édification, d'exhortation, de reproches, d'encouragement, de consolation, d'actions de grâce. Il y avait sans doute diverses manières dans la transmission du don prophétique. Dieu faisait quelquefois connaître sa volonté de vive voix, en parlant face à face au prophète, comme un ami parle à son ami. — C'est ainsi qu'il instruisait Moïse. Mais le plus souvent l'Eternel se servait de songes, de visions, ou simplement de l'inspiration, de la foi, de l'enthousiasme, produits de sa Parole révélée et de son Esprit, pour for-

¹ *Pred. sop. Job*, p. 104.

mer le prophète de son peuple. Le nom général que reçoivent ces représentants ou interprètes de Jéhovah, dans l'Ancien Testament, nous explique la nature et le caractère de leur œuvre. Ils sont appelés *nabih*, mot dont la racine vient d'un verbe signifiant *jaillir*, *sourdre*, et, par extension, s'appliquant à toute parole qui s'échappe en bouillonnant d'un cœur trop plein. La forme verbale de ce mot indique que celui qui parle de la sorte se trouve dans un certain état de passivité, qu'il est dominé par une force supérieure¹; bien que, contrairement aux prêtres ou prêtresses païens et aux *spirits* modernes qui se disent ou feignent être sous une influence occulte, incontrôlable, qui leur ôte tout pouvoir de se modérer, de se commander à eux-mêmes, et qui les rend de simples agents et des instruments inconscients des puissances occultes, le prophète, selon l'Écriture, en étant influencé par une force supérieure qui l'anime et le possède, a pourtant toujours conscience d'agir comme un agent libre du Seigneur et de posséder la plénitude de son individualité : *Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes*, dit saint Paul (1 Cor. XIV, 32).

C'est encore parce que cette inspiration est réglée et dominée par celui qui en est l'agent, que le nom de prophète est appliqué dans la Bible à ceux qui célèbrent les louanges divines. Les hommes formant le chœur que Saül rencontra chantant à l'Éternel et auquel il s'unit (1 Sam. X, 5) sont appelés prophètes. Les maîtres chantres institués par David sont également nommés prophètes et voyants (1 Chron. XXV, 1-5; 2 Chron. XXIX, 30), parce que le chant sacré qui jaillit d'une âme remplie par l'Esprit-Saint doit être envisagé comme une inspiration d'en haut.

C'est encore par la même raison que nous voyons un rapport pédagogique entre les prophètes; ce que prouvent le nom de *filz des prophètes* (Benechim) donné à leurs disciples; l'épithète : *assis en présence du maître* (1 Rois XX, 35; 2 Rois IV, 38; VI, 1), et la fréquente mention de nombreux établissements cénobitiques et d'écoles de prophètes (2 Chron. II, 16; IV, 43; VI, 1).

Mais les prophètes ne sont pas représentés seulement comme les parleurs, les chanteurs, les prédicateurs par excellence; ils sont encore dépeints dans l'Ancien Testament comme les gardiens ou les sentinelles de la théocratie; ce qui les faisait désigner sous le nom de *tsophimes*. Ils avaient une action publique en dehors du pouvoir judiciaire et exécutif. Ils devaient surveiller et juger les voies du peuple et de ses chefs d'après leur conformité avec la loi divine; insister avec un sérieux inexorable sur les droits de la majesté souveraine de Jéhovah; protester sans ménagement contre toute transgression, contre tout manquement à ses ordonnances, et cela à la face des grands, des petits; surtout en présence des fonctionnaires de la théocratie; ils devaient proclamer le jugement de

¹ Voy. l'art. *Prophetenthum des Alten Testaments*, par OEhler, dans la *Real-Encyclopædie*, du Dr Herzog.

Dieu contre quiconque résiste à sa parole et mettre énergiquement la main à l'œuvre pour la faire exécuter, selon les circonstances. Mais d'un autre côté, ils devaient, quand toute espérance humaine s'était évanouie, promettre la délivrance et le salut, tenir toujours les regards du peuple dirigés vers celui de qui Israël n'a rien à craindre et tout à espérer.

Cette dernière fonction des prophètes apparaît moins saillante dans la Nouvelle Alliance, où l'Eglise remplace l'Etat théocratique; mais leur office premier et fondamental demeure. Ils parlent aux hommes, dit saint Paul, *pour les édifier, les exhorter, les consoler* (1 Cor. XIV, 3).

Le nom grec, d'où dérive notre mot *prophète*, ne restreint pas sa charge à la prédiction de l'avenir, comme nous le faisons à tort. Ce mot vient de la préposition *πρo*, *avant, devant*, soit quant au temps, soit *quant à l'excellence* (*ante, præ*), et de *φημι*, *parler*. Aussi, chez les païens, le nom de *prophète* était-il donné à l'interprète ou à l'organe des *vaticinations* prononcées dans les temples, ainsi qu'aux poètes et chanteurs qui invoquaient Apollon et les muses; parce qu'ils étaient censés faire entendre le langage des dieux ou parler sous leur inspiration. Hérodote, Anacréon, Platon emploient ce mot dans ce sens. De même, dans le Nouveau Testament, le prophète parle selon les oracles de Dieu et par l'inspiration du Saint-Esprit, et la prophétie revêt des formes très diverses: quelquefois l'Esprit donne une interprétation saisissante de la Parole divine, ou une révélation nouvelle du passé ou de l'avenir; d'autres fois, une riche instruction ou la traduction miraculeuse de ce que d'autres ont exprimé en langues étrangères; ou bien enfin il inspirera une parole d'exhortation ou de consolation; un psaume, une prière. Mais ici encore la passivité n'est point absolue, et l'ordre se manifeste dans ces révélations (1 Cor. XIV, 30).

Pour l'influence et l'autorité, la charge de prophète tient le plus haut rang: saint Paul la place immédiatement après celle d'apôtre. De même après le don de la charité, il n'en est pas de plus digne que celui de la prophétie par laquelle on déclare les volontés divines, on interprète la Parole, on fait connaître les voies de Dieu. — Le nom de prophète est généralement uni à celui de docteur (Actes XIII, 1; XV, 32; XXI, 10; 1 Cor. XIV, 29-32, etc.), mais les docteurs ne sont jamais mentionnés qu'au second rang et en sous-ordre; car tandis que les prophètes parlaient sous l'impulsion soudaine de la révélation de Dieu (1 Cor. XIV, 30), recevaient directement et rapidement, avec la connaissance de la Parole de Dieu, l'intelligence de sa vérité, la vive pénétration de sa force, l'éclaircissement de ses mystères et une puissance exhortative très grande pour atteindre les cœurs et réveiller les consciences; les docteurs n'y parvenaient que par une voie plus lente et ne transmettaient la vérité que d'une manière plus froide, plus didactique et par conséquent plus faible et moins parfaite. Sans doute, comme on l'a très bien dit, « la morale est de droit prophétique et l'avenir lui appartient comme une me-

nance inévitable ou comme une espérance assurée. » Mais, tandis que le docteur se bornait à constater comme un fait et d'une manière générale que l'incrédulité attire les châtements divins, mais la foi, les bénédictions d'en haut, le prophète, tremblant de la colère du ciel, brandissait en quelque sorte l'épée enflammée du chérubin, dévoilait les vices, foudroyait les impies quelque puissants qu'ils fussent, faisait tomber sur eux les terreurs et les malédictions de l'Eternel; ou bien, ravi lui-même par la vue ineffable du bonheur invisible, il racontait les célestes réalités, montrait les bénédictions promises aux cœurs droits, faisait en quelque sorte toucher au doigt les délices éternelles et communiquait un saint tressaillement de joie à ceux qui l'écoutaient.

On comprend maintenant pourquoi saint Paul place si haut le don de prophétie; et on comprend aussi que le don prophétique ainsi conçu dans sa large et biblique acception, soit bien supérieur à celui de prédire l'avenir ou de rédiger de *saintes lettres*. Ce n'étaient là que des attributions accidentelles et secondaires auxquelles les méchants eux-mêmes pouvaient participer.

Or, nous croyons, avec Rudelbach, que Savonarole a possédé le don spirituel et admirable que nous venons de décrire. Bien qu'il ait humblement reconnu la distance considérable qui le séparait des prophètes bibliques, il a pourtant affirmé avec force qu'il parlait sous l'inspiration divine et qu'il était honoré par des révélations de Dieu. — En considérant le développement de la foi en lui, nous l'avons vu passer de l'état de simple croyant à celui de docteur dans les Ecritures, et de l'état de docteur à celui de prophète de Dieu ¹. Il avait d'abord voulu se borner à prêcher comme les autres orateurs chrétiens, d'une manière générale, en censurant le vice et en recommandant la vertu. Mais il ne l'a pu. Il a passé des nuits sans dormir, poursuivi par les visions et les terreurs du Très-Haut. Après avoir longtemps refusé d'obtempérer à la voix céleste, contraint par une puissance supérieure, il s'est enfin avancé, comme malgré lui, en tremblant, mais le cœur plein de la sainteté de Dieu et tout bouillonnant du désir de le glorifier. « C'est par force que vous me faites prophète, répète-t-il souvent aux Florentins. Les péchés de l'Italie devraient rendre tout le monde prophète. » Pénétrant d'un regard prophétique, à la lumière de la Parole divine, dans l'enchaînement intime et providentiel des choses, il montre le plan divin du salut et la loi de l'inxorable rémunération qui préside à tout le gouvernement des destinées du peuple de Dieu. Il juge d'après toute la rigueur du code suprême le passé de l'Eglise et son état présent; et dans l'histoire des pères, il fait un tableau saisissant pour servir d'avertissement à sa génération. En dénonçant à Israël son péché et à Jézabel son iniquité, il dévoile les turpitudes des chefs du clergé et de l'Etat. Il prêche tous les jours. « Il est malade,

¹ Voy. la 1^{re} partie de notre *Histoire de Savonarole*, p. 156.

dit-il, quand il n'est point en chaire ! » Il écrit sans cesse pour instruire, relever, édifier. Sans cesse il accomplit sa mission de prophète, soit au lit de mort de Laurent de Médicis, soit en écrivant au pape. Tandis que les docteurs catholiques du dix-septième siècle, par exemple, envisagent la prédication chrétienne, surtout au point de vue littéraire et oratoire¹, elle est, au contraire, pour Savonarole, un combat, une guerre à mort au moyen de l'épée à deux tranchants de la Parole de Dieu. Et tandis que ceux-là, une fois descendus de chaire, considèrent leur mission comme à peu près terminée, et qu'on les voit souvent descendre jusqu'à la flatterie des puissants², — Savonarole, au contraire, toujours à la brèche pour son Dieu, frappe à coups redoublés la grande Babylone, mère des impudicités de toute la terre, et s'attaque à la personne même de celui qui en est le chef, et un chef bien plus redoutable qu'un simple roi. A mesure que le flot impur monte et s'élève contre lui, que ses puissants ennemis se liguent pour le perdre, va grandissant et s'augmentant le don prophétique, qui doit l'entraîner à la mort, comme presque tous les prophètes, mais qui lui donne le courage extraordinaire d'en appeler du pape à Jésus-Christ, de sommer même Alexandre VI de se repentir, « de ne point différer de pourvoir à son salut. »

Mais en même temps, nouveau Néhémie, tandis que d'une main il repousse les ennemis d'Israël, de l'autre il édifie les murs de Jérusalem. Il encourage les pauvres et les petits qui tremblent à la Parole du Seigneur ; il enfante des âmes à la vérité ; il annonce que les élus de Dieu ne peuvent périr ; que Dieu les délivrera après mainte tribulation et qu'ils seront les instruments d'un puissant réveil de l'Eglise.

« Tu me demandes, dit-il, à quoi servent tant de prophéties. Je te réponds, moi : s'il y avait un loup vêtu de peau de brebis, dans un troupeau, et que quelqu'un te le fit connaître, te mit en garde contre celui qui te semblait pasteur, mais qui n'était qu'un loup ; et qu'il dit aux brebis de ne point le suivre, cela ne te semblerait-il pas utile ? — Il faut donc mettre au jour les vices (*la magagna*) des mauvais pasteurs ; il ne faut plus se taire quand ils nuisent aux âmes, mais prophétiser³ ; car les âmes sont plus précieuses que la réputation, et surtout que la réputation imméritée des méchants. Notre Seigneur n'aurait pas si ouvertement prêché contre les prêtres, les scribes et les pharisiens (nous donnant ainsi un exemple de vie et de prédication à nous tous), si leur vie et leur hypocrisie n'eussent été au détriment des âmes. Ah ! il faudrait sauver la réputation d'un hypocrite ou d'un mauvais prélat, si en le diffamant on faisait naître dans le peuple du scandale, le mépris de l'Eglise ou qu'il n'en résultât

¹ Voy., par exemple, dans les éditions critiques des *Sermons de Bossuet*, les incessantes corrections qu'il faisait subir à ses discours.

² *Hist. de France*, de Bordier et Charton, II, p. 277.

³ Litttré : *découvrir* (*scoprire*). Il emploie ce terme comme synonyme de prophétiser.

aucune utilité. Mais quand leur vie commence à être une ruine pour les âmes et pour la foi, il ne faut plus se taire, et un ordre contraire n'aurait aucune valeur. Or, comme on a prêché longtemps selon l'usage habituel, sans résultat (car, si l'on a obtenu quelques fruits, l'exemple des mauvais chefs, prêtres et moines a toujours tout gâté, les peuples ayant été trompés par leurs mauvaises mœurs), il est devenu indispensable de prophétiser. Mais malheur à celui qui le premier aura cette audace ! Oui, malheur !... selon eux !... Regarde seulement à Christ et à la vérité, et n'aie point peur. Suis le vrai pasteur Jésus-Christ et ne crains point ceux qui te veulent faire du mal, car ils sont enchaînés et ne peuvent s'étendre plus loin que Dieu ne le veut, et il le prouvera bientôt. Bientôt ils iront dans l'abîme et la ruine. C'est pourquoi, sans peur, nous allons contre eux ¹ !

« *Ils ne veulent pas qu'on prophétise* (Amos VII, 16). Dis-moi, pourquoi veux-tu chasser cette grâce de l'Eglise ? Dieu ne peut donc pas envoyer ses prophètes où il lui plaît ? Tu veux donc t'opposer à Christ ? Jérémie et Amos préféraient mourir que de ne pas prophétiser et obéir à Dieu. On ordonna à saint Pierre de ne pas prêcher au nom de Jésus, mais il préféra plutôt mourir. Viens ici, toi qui écris à Rome. Dis-moi un peu : prêchons-nous des choses fausses ? Nous n'en disons que de vraies ! Ce sont vos péchés qui prophétisent contre vous ; ce n'est pas moi, mais tout, et la terre et le ciel, prophétise contre vous ! Nous conduisons le peuple à la paix, mais vous, vous trompez la paix de la sainteté par votre méchante vie et votre mauvais exemple. Nous conduisons les hommes à la simplicité et les femmes à la décence ; vous, vous les conduisez à la luxure, à la vanité, à l'orgueil. Vous avez détérioré la société, corrompu les hommes par les débauches, et les femmes par l'impureté. Les enfants, vous les avez entraînés à la sodomie, aux impudicités, et vous les avez rendus semblables aux prostituées ! Dites, quel mal faisons-nous ? — Nous avons fait un carnaval plein de louanges à Dieu, et mes chers enfants ont fait la procession. Vous, vous avez fait un carnaval plein de mascarades et d'infamies. — Quel mal faisons-nous ? Nous avons collecté pour les pauvres, dans ce carnaval ; vous, vous avez dépensé l'argent dans les soupers, dans vos souillures. — Quel mal faisons-nous donc ? Si nous ne faisons point de mal, pourquoi ne voulez-vous pas qu'on prophétise ? Allons ! Dieu a dit que nous prophétisions, nous voulons donc obéir à Dieu et non aux hommes, et nous préférons mourir que de désobéir à Dieu. Si je dois mourir dans cette chaire ou ailleurs, je préfère mourir que cesser de prophétiser !... Quel mal en est-il résulté ? Nous avons fait retentir les prophéties et la vérité de Christ au milieu de Florence, et elle s'est répandue dans toute l'Italie et en beaucoup de contrées... Les choses se pressent, elles éclateront, et je dirai des paroles

¹ *Pred. sup. Amos*, p. 66.

qui feront trembler tout le monde !... Quelques-uns s'étonnent de ce que j'ai dit hier matin que je ne suis pas prophète. Par là, semble-t-il, je me suis contredit, parce qu'en disant que les choses prédites par moi sont des prophéties, il en résulte donc que je suis prophète. Je n'en tire pas cette conséquence, et je ne t'ai jamais dit cette parole : Je suis prophète¹ ; mais je suis certain que ce que j'ai dit est vrai et ne peut manquer d'arriver. Si je n'en étais pas certain, tu sais bien que je ne me conduirais pas comme je fais. Si je n'étais pas certain de la vie à venir, je ne prêcherais pas sous la forme que je fais. — Ils disent, ceux-là, que je me suis égalé à Dieu et que j'ai dit en prêchant ces choses : Si je mens, Dieu ment aussi ! Crois-tu que je sois si insensé et que je veuille dire ne pouvoir mentir en rien, comme Dieu ne le peut ? Tous les hommes peuvent dire des mensonges, et je pourrais en dire, moi aussi, si je voulais. Mais je t'ai affirmé ceci : que dans les choses que je t'ai dites ici, et qui viennent de Dieu, que si je mens, Dieu ment aussi, car il les a dites et il ne peut mentir ; je ne suis pas si insensé que tu le crois ; je ne suis pas si dépourvu de jugement que je ne sache dans quel péril je me trouve. Je le connais parfaitement, et je l'ai toujours connu. Je n'ai point eu de tribulations sans les prévoir, et je te dis maintenant qu'il doit m'en arriver de plus grandes ! Crois-tu que je serais venu me mettre en face de tant de périls, s'il ne m'avait pas été dit de le faire ? Allons ! Nous sommes sur le champ de bataille pour livrer un grand combat et pour vaincre ! Crois-tu que si je n'avais quelqu'un qui me garde je serais encore ici ? Je n'ai point d'amis sur la terre, mais Dieu seul me suffit. O mon Dieu, je ne veux que toi ! Seigneur, que ta main soit avec moi, et je n'aurai peur de personne ! Avec toi, je ne peux mourir ! — Quelqu'un dit : Oh ! je te tuerai ! Tue-moi si tu veux ; car, avec mon Seigneur, je ne puis mourir ; mourir pour Christ, c'est vivre. Fais comme tu veux ! Aujourd'hui la vigile, demain la fête, où tu pourras voir si je suis mort ou non² ! »

Le prophète de Florence n'était pas seulement courageux pour attaquer les ennemis du Christ, terrible pour menacer et condamner ; il était encore plein d'amour et de douceur pour relever et édifier les élus de Dieu. Ses discours sont remplis d'annonces, de promesses de réforme pour l'Eglise³ et de l'espérance glorieuse que cette rénovation se réaliserait indubitablement : « Sachez qu'il y a beaucoup de brebis de Christ en beaucoup de villes et de lieux qui m'écrivent qu'elles veulent s'unir à nous et faire une sainte alliance avec le troupeau de Christ. Florence, le temps du salut

¹ C'est-à-dire il ne l'a jamais dite du haut de la chaire ; il n'en a pas tiré gloire : « Je ne désire pas être tenu pour prophète, a-t-il écrit dans son *Compendium Revelationum* (p. 56), car c'est un nom important et dangereux, qui trouble l'homme et lui attire beaucoup de persécutions. » Dans son *Dialogo della verità profetica*, L. 121, v°, il avoue avoir reçu le don de prophétie, *a laude di Dio e per salute de' prossimi*.

² *Pred. sop. Amos*, p. 71.

³ Il leur donna un corps dans son ouvrage : *Trattato della rivelazione della riforma della Chiesa*. Venez. 1536.

vient pour toi ; mais il y a encore des méchants qui retardent la grâce de Dieu, qui recherchent les coups, et ils les auront. Et ils seront comme les chevrettes qui, en voulant monter sur des rochers élevés, se rompent le cou. — Les Turcs et les Maures, je te le dis, viendront dans la Bergerie du Christ et plusieurs qui sont ici le verront sinon par les yeux du moins par l'esprit. Sache-le bien, Florence, comme je te l'ai dit et promis tant de fois, il en sera ainsi. Quelqu'un dira qu'on n'a pas vu encore grand-chose de ce que j'ai annoncé. — Mais, ô insensé, que crois-tu que ce doive être et que voudrais-tu ? Que le ciel tombât ?... Chose folle ! — Allons, bons pasteurs, bons religieux, que chacun mette sa vie pour les brebis de Christ ; et quant à moi je commence par me prêcher cela à moi-même. Seigneur, je t'offre de te donner ma vie pour tes brebis, en présence de tous ces témoins, et volontairement ; car il n'en coûte pas plus de mourir pour Christ que de se livrer au sommeil ; c'est aller contempler Dieu, ce n'est pas mourir ; car il nous donnera le pouvoir de ressusciter un jour et de reprendre de nouveau ce vêtement... Ainsi, ô mes chères brebis (*pecorelle*), n'êtes-vous pas joyeuses ? Dieu veut vous pourvoir de bons pasteurs et chasser les mauvais¹. » — « Tu vois dans quel état est l'Eglise et tu peux facilement conclure que le besoin d'une Réformation est venu... Fais ce que tu voudras, la vérité de Christ ira en avant, que tu le veuilles ou non. O prêtres, je vous dis que ce feu est si puissamment allumé que vous ne pourrez l'éteindre où que vous souffliez. C'est la main du Seigneur... si tu coupes cette main il en suscitera une autre !.. Ne doutez pas, mes frères, écrit-il aux religieux de Saint-Marc, que si vous êtes fermes dans la foi, humbles et petits à vos propres yeux ; si vous ne vous élevez pas contre vos adversaires, mais plutôt si vous en avez compassion, et si vous employez les moyens humains nécessaires pour ne pas tenter Dieu, il nous donnera sûrement une grande victoire et nous verrons encore ses merveilles². » Toutefois, Savonarole reconnaissait avec tristesse que même les vrais croyants de son époque étaient bien imparfaits pour entrer comme des pierres vives dans le nouvel édifice qu'il annonçait : « Ils veulent faire le bien, disait-il, mais non endurer la souffrance ! » C'est pourquoi il concluait ainsi son annonce de la Réformation : « L'Esprit de Dieu doit d'abord être répandu dans une mesure abondante ; alors viendra le renouvellement de l'Eglise ; mais cela n'arrivera pas avant beaucoup d'afflictions et d'épreuves. »

Ainsi, pour Savonarole, la prophétie est toujours en rapport avec le bien des âmes et l'œuvre de la régénération divine. « La prophétie, dit-il, est donnée pour le salut du peuple et non pour la gloire du prophète³. » Il veut que sa doctrine soit jugée, non par la prophétie, mais par ses fruits. « Le diable, dit-il, ne s'inquiète des *pater noster*, des jeûnes et des

¹ *Pred. sop. Ego sum pastor bonus.*

² *Pred. sop. l'Esodo*, p. 14 ; *sop. Amos*, p. 66 ; *Epist. spirit.*, p. 91, etc.

³ *Pred. fatte nell' anno 1496*, t. 346.

aumônes qu'autant qu'ils servent à la vie chrétienne ; de même il ne s'inquiète pas des prophéties en elles-mêmes, mais seulement de ce qu'elles peuvent servir à l'accroissement de la piété ¹. » — Mais elles atteignent ce but : si elles sont « odeur de mort à mort, elles sont odeur de vie à vie. » C'est pourquoi Moïse s'écriait, lorsque Josué voulait qu'il empêchât Eldad et Médad de prophétiser : « Plût à Dieu que tout le peuple de l'Éternel fût prophète ! » (Nomb. XI, 29) ; et saint Paul nous recommande de désirer avec ardeur de prophétiser ; car le prophète reprend, exhorte, console, supplie avec larmes, fait à voix éclatante l'œuvre que l'Esprit saint accomplit silencieusement en nous. « Mais le don de prophétie ne sanctifie pas toujours les prophètes, observe Savonarole ; il est parfois accordé à ceux qui en sont indignes, et il est plus utile aux autres qu'à soi-même ; c'est pourquoi l'apôtre place la charité au-dessus de tous les dons de l'Esprit ². » « Toutefois les prophéties ont toujours eu ces caractères-ci : elles ont été en butte aux moqueries et à la contradiction : les méchants se sont endurcis contre elles ; les prophètes n'en ont pas moins continué à prophétiser, ne se sont point rétractés et la plupart sont morts dans les tribulations. Tout cela est accompli en moi. C'est pourquoi ne pensez pas que, follement, je puisse ne pas reconnaître ma situation présente et l'impossibilité de reculer ; mais je suis heureux de mourir pour Christ et pour la vérité ³. »

IV.

On ne peut contester, et on ne conteste guère à Savonarole le titre et la mission de prophète dans le sens général et sublime de ce mot, tel que nous l'avons défini d'après la Bible. Mais on remarque avec raison que les prophètes selon l'Écriture ne se bornent pas toujours à reprendre les coupables, à les menacer des châtimens divins et à encourager les bons, les assurer des récompenses futures, en faisant connaître le plan général de Dieu pour la direction suprême et l'établissement définitif de son royaume ; mais qu'ils entretiennent avec la divinité des rapports si intimes qu'ils peuvent annoncer tels ou tels événements particuliers à venir d'une manière certaine et infaillible. Ainsi Samuël annonce à Saül que son règne prendra fin ; Nathan à David que l'épée ne se départira pas de sa maison ; Elisée mourant promet la victoire à Joas, et Jonas le rétablissement des anciennes limites sous Jéroboam II ; Agabus se lie pieds et mains avec la ceinture de Paul et lui déclare qu'il sera lié de la même

¹ *Pred. sup. l'Esodo*, f. 36.

² *Comp. Revel.*, p. 268.

³ *Pred. sup. Amos*, p. 78.

manière par les Juifs de Jérusalem et livré aux mains des gentils. — Or Savonarole n'a pas prétendu avoir la vocation d'en haut et l'illumination supérieure générale qui font le prophète ; il a prétendu à des révélations particulières, spéciales. Il a affirmé que Dieu se révèle aux prophètes de trois manières : directement, par des visions, ou par l'apparition de formes extérieures, et il assure avoir reçu ces trois genres de révélations¹. Seulement il distingue avec soin les prédictions qu'il a faites du haut de la chaire, sous l'impulsion spéciale de Dieu (telles que l'annonce des châtiements de l'Italie, de la réformation prochaine de l'Eglise, de la conversion des infidèles, etc.) et celles qu'il a faites dans la conversation privée, touchant des événements particuliers sur lesquels il a pu se tromper comme homme (telles sont ses paroles sur le sort du comte Pic, de Ludovic Sforza, etc.). — Examinons en détail ces *prédictions prophétiques*, en commençant par les dernières et les moins importantes : nous comprendrions comment un homme du monde, tel que Villari, n'a pu retenir son étonnement en les voyant à peu près toutes confirmées par les faits (*quasi tutte verificate!*) — Voici comment Savonarole s'exprime sur une de ces prévisions :

« Je dis au comte Jean Pic de La Mirandole, deux ans avant sa mort, lorsqu'il était poussé intérieurement à se consacrer à la religion, que s'il ne le faisait, Dieu lui enverrait un grand fléau, et il le frappa d'un si grand que je n'aurais pas voulu le voir². » Il lui avait écrit, à ce que nous dit Jean François Pic, son fils, qu'il n'avait que peu de temps à vivre et qu'une rude épreuve frapperait sa maison. Mon père, ajoute Jean François Pic, était alors dans sa cinquante-cinquième année et dans un état de santé si excellent qu'il aurait pu atteindre l'âge le plus avancé. Pourtant il ne vécut plus que deux ans, et après sa mort une terrible guerre fraternelle ravagea sa maison et le pays. »

A propos de Ludovic Sforza, tyran de Milan, Savonarole avait dit ce mot : *Venient galline et vulpem devorabunt* (que les poules viennent et elles mangeront le renard) pour signifier que les Français (*Galli*), que Ludovic avait en traitre appelés en Italie, le jetteraient dans les tortures. Jean-François Pic confirme ce mot en disant que Savonarole écrivit à Sforza pour lui annoncer que ses affaires finiraient mal : « J'ai vu, ajoute-t-il, et touché moi-même ces lettres avant qu'aucun événement sinistre pût annoncer à Sforza qu'il serait privé de son royaume. »

Nous avons dit³ en quels termes Savonarole avait annoncé la venue de Charles VIII en Italie pour la châtier et réformer l'Eglise et comment tous les historiens de l'époque avaient reconnu avec Commines, qu'il « l'avait prédite quand personne n'y pensait. » Cette prophétie était basée sur

¹ Voy. comp. Rev., 3^e *pred. sop. Job.*

² *Pred. sop. Zach.*, p. 433.

³ 1^{re} partie de notre histoire, p. 317.

l'Ecriture sainte par ce raisonnement-ci : Maintenant que les chefs de l'Eglise eux-mêmes dévastent l'Eglise, Dieu sauvera son peuple par un Cyrus. » Toutefois la réformation de l'Eglise par l'entremise de Charles VIII était toute conditionnelle ; elle dépendait de la conduite du monarque, ainsi que Savonarole le lui avait déclaré dans le discours qu'il lui adressa à son arrivée à Pise. Nous avons vu ¹ Charles VIII sur le point de l'entreprendre après avoir fait une belle proclamation à ce sujet ; mais, bientôt gagné par les ruses du pape qu'il allait renverser, le roi de France avait renoncé à son projet. Aussitôt Savonarole lui avait fait de dures menaces et avait déclaré que Dieu le punirait cruellement pour ne point s'être acquitté de la réforme de l'Eglise. Son fils, le Dauphin, mourut bientôt après et Commynes vit dans cette mort la réalisation de la sentence prononcée par le prophète de Florence contre le roi. « Car, ajoute-t-il, je ne voyois autre chose que le roy peust prendre à cœur. » — « Tout ce que frère Hiéronyme a dit touchant le roy et les maux qu'il avait dit luy devoir advenir, lui est advenu ² ».

Une prédiction frappante sur laquelle Savonarole revient fréquemment, soit du haut de la chaire, soit en particulier, c'est celle de sa mort. Il ne se borne pas à dire d'une manière générale que le martyr attend tout fidèle prophète du Très-Haut et que ce sort pourra être le sien. Non ; il en parle comme le voyant en quelque sorte déjà réalisé. — « Que ce fût une vraie révélation, dit le père Marchese ³, ou un certain pressentiment, il avait sans cesse devant les yeux la fin tragique de sa vie, ainsi qu'on le voit par beaucoup de ses sermons. » — Écoutons ces touchantes paroles où le saint témoin de la vérité, le courageux prophète de l'Evangile, nous fait sentir le pouvoir divin qui l'entraîne à la mort. « Un jeune homme, dit-il, partant de chez lui, se mit en mer pour pêcher, et le maître du navire le conduisit en pêchant jusque dans la haute mer où l'on ne voyait plus le port. De sorte que le jeune homme commença à se lamenter grandement. Florence, ce jeune homme qui se lamente est dans cette chaire. J'ai été conduit hors de la maison paternelle, au port de la religion, à l'âge de 23 ans, dans le seul but de trouver la liberté et le repos, deux choses que j'aimais par-dessus tout. Mais là j'ai regardé les eaux de ce monde et j'ai commencé par la prédication à gagner quelques âmes. Et comme j'y trouvais du plaisir, le Seigneur m'a mis en mer et m'a conduit sur la haute mer où je me trouve maintenant et d'où je n'aperçois plus le port. *Undique sunt angustię!* Devant moi je vois s'approcher les tribulations et la tempête. Derrière, j'ai perdu le port et le vent me pousse au large. A droite sont les élus qui demandent du secours ; à gauche, les mé-

¹ Voy. l'article *Charles VIII en Italie*, dans la Bibliothèque universelle de Genève, 1860.

² Saint Bernard avait prédit avec plus de clarté encore la mort de Philippe, fils aîné de Louis VI (*Vie de saint Bernard*, par Neander, p. 35.)

³ *Archivio storico italiano*, app. 25. 1850, p. 81.

chants et les démons qui nous troublent et nous tourmentent. Au-dessus je vois la vertu éternelle et l'espérance qui me poussent en avant ; dessous est l'enfer que, comme homme, je dois craindre ; car sans le secours de Dieu j'y tomberais certainement. O Seigneur, Seigneur, où m'as-tu conduit ? Pour vouloir, pour toi, sauver quelques âmes, je suis dans un lieu d'où je ne puis plus retourner à mon repos. Pourquoi m'as-tu fait un homme de querelle et de discorde sur la terre ?... Au moins, vous, mes amis, élus de Dieu, pour lesquels nuit et jour je m'afflige, ayez pitié de moi ! *Donnez-moi des fleurs*, comme dit le cantique des cantiques *quia amore languco*. Les fleurs sont les bonnes œuvres, et je ne désire autre chose sinon que vous plaisiez à Dieu et sauviez votre âmes !... » En continuant à parler ainsi, Savonarole s'exaltait au point de devoir s'arrêter en s'écriant : « Ah ! laissez-moi me reposer de cette tempête ! » — Puis, reprenant son sermon, après un instant de repos, il disait : « Mais quel sera, ô Seigneur, le prix obtenu dans l'autre vie par celui qui restera victorieux dans une telle bataille ? Ce sera des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues : la béatitude éternelle ! Et quel sera le prix obtenu dans cette vie ? — Le serviteur ne sera pas plus que son maître, répond le Seigneur ; tu sais qu'après avoir prêché, je fus crucifié : le martyr sera aussi pour toi ! — O Seigneur, Seigneur, s'écriait Savonarole de sa voix éclatante qui retentissait dans toute l'église, concède-moi aussi ce martyr et fais-moi vite mourir pour toi, comme tu es mort pour moi. Déjà je crois voir le couteau affilé... Mais le Seigneur me dit : Attends encore un peu, afin qu'arrivent les choses qui doivent avoir lieu et puis tu emploieras la force d'âme qui te sera accordée ¹ ».

Ailleurs Savonarole veut prouver que la prédiction de sa mort vient d'une révélation divine : « Saint Pierre Martyr, mis à mort par les Florentins, leur avait annoncé son martyre. — Crois-tu, dit Savonarole, que saint Pierre Martyr aurait dit en public une telle chose, s'il ne la tenait de Dieu ? Les hommes bons ne la Metaient jamais, si elle n'était pas vraie ; premièrement, parce qu'ils ne désirent pas la vengeance ; secondement, parce que Dieu, en la faisant révéler, veut faire miséricorde au pécheur qui se repent ; troisièmement, parce que les saints hommes doivent apprendre à être toujours préparés et à ne pas fuir la mort ; quatrièmement, pour que vous aussi, vous preniez exemple, car si un étranger donne sa vie pour le salut de votre ville, combien plutôt devriez-vous la donner, vous qui en êtes les citoyens. Mes paroles ne peuvent donc point causer de scandale, car elles proviennent de Dieu ² ».

En voyant l'étonnant accomplissement des diverses prédictions de Savonarole, on comprend que toute sa nation, les simples comme les savaux, lui avaient attribué la qualité de prophète et reconnu en quelque

¹ *Pred. XIX sop. Aggeo.*

² *Pred. sop. Amos, p. 275.*

mesure le don de lire dans l'avenir. Ce n'est pas seulement un Nardi, un Pic de La Mirandole, un Commynes, un Fra Bartolomeo, un Michel-Ange et les plus dévoués de ses illustres amis qui l'ont tenu pour prophète ; mais ses célèbres contemporains Macchiavel (qui ne suivit pas la doctrine évangélique) et Guicciardini (qui voulut toujours garder la plus stricte impartialité) penchent plutôt pour l'affirmative. Macchiavel ne fut certainement pas au nombre de ceux qui comprirent le mieux et jugèrent le plus impartialement Savonarole ; et pourtant il n'ose pas nier ou mettre en doute la qualité du prophète de Florence. « Le peuple florentin, dit-il, ne paraît être ni ignorant, ni grossier, néanmoins Jérôme Savonarole lui persuada qu'il parlait avec Dieu. Je ne veux pas juger si cela était vrai ou non, car d'un tel homme on ne doit parler qu'avec révérence ; mais beaucoup le crurent sans avoir rien vu d'extraordinaire pour le leur faire croire ; car sa vie, son enseignement, le but qu'il poursuivait, suffisaient pour faire ajouter foi à ses paroles ¹. — Guicciardini, qui voudrait ne pas se prononcer au sujet de la mission prophétique de Savonarole, s'exprime ainsi sur le compte de notre héros : « Ses œuvres furent si bonnes, surtout quelques-unes de ses prédictions se vérifièrent si exactement, que plusieurs l'ont pendant longtemps cru un véritable envoyé et prophète de Dieu, notwithstanding l'excommunication, le procès et la mort. Pour moi, je reste en suspens et je n'ai aucune opinion précise à ce sujet ; je m'en réfère au temps (si je vis assez) pour éclaircir le tout. Pourtant je conclus que s'il fut bon, nous avons vu à notre époque *un grand prophète* ; s'il fut méchant, un très grand homme ; car outre ses talents littéraires, s'il sut simuler d'une manière tellement publique une telle chose sans qu'on ait jamais découvert une fausseté, il faut avouer qu'il eut un jugement, un esprit, un génie très profonds ². »

Ce doute de Guicciardini, qui semblerait une pure forme oratoire, nous amène à dire quelques mots de la sincérité du prophète de Florence. Elle n'a été niée par aucun de ses principaux historiens. Bayle qui ne voit en lui qu'un faux prophète, souscrit en même temps au jugement de Du Pin ³, savoir que plusieurs écrits de Savonarole sont pleins d'unction et de piété. Or s'il est vrai, selon la remarque de Luther, que le caractère distinctif du prophète ne se manifeste pas tant par ses œuvres extérieures, son titre, sa charge, ses dons particuliers que par l'exposition de la saine et vraie doctrine, l'assertion de Bayle doit nous paraître fort contestable ; car celui qui dans ses discours et ses écrits présente non-seulement la substance de la doctrine chrétienne, telle qu'elle est résumée dans les anciens symboles, mais encore la condition, l'ordre et les moyens du salut dans leurs vrais rapports ainsi que dans leur ensemble, un tel homme, par cela même, ne peut être un faux prophète, ne peut avoir voulu tromper.

¹ *Discorsi*, lib. I, c. II, p. 52.

² *Opere inedite di Francesco Guicciardini*, t. III, p. 181.

³ *Bibl. des auteurs ecclés.*, XII, p. 115.

C'eût été Satan, faisant la guerre à Satan, le royaume des ténèbres se divisant contre lui-même ; car Savonarole répandait la pure semence de la vérité dans les cœurs et renversait les suppôts de l'Ennemi. « Sa vie, dit Guicciardini, a été très pieuse, pleine de charité, pleine de prières, pleine de l'observation du culte divin, non à l'extérieur, mais dans sa moelle même ¹. »

Mais s'il n'a pas *voulu* tromper, il a *pu* se tromper, dit-on. Les prophètes ne sont pas infaillibles, Savonarole nous l'a dit : « Le prophète n'a pas toujours la lumière de la prophétie. Cette illumination va et vient. Et à ce sujet il nous a cité l'exemple de Nathan, d'Eliphaz, auxquels nous pouvions joindre celui de Jonas qui s'imagine que sa prophétie contre-Ninive va s'accomplir ; de saint Paul qui annonce au souverain sacrificateur, sans le reconnaître, que Dieu le frapperait (Actes XXI, 4) ; des disciples qui disent à saint Paul *par l'Esprit* qu'il ne devait pas aller à Jérusalem, où il se rendait pourtant *lié* par l'Esprit (Actes XX, 22) ; de saint Pierre qui par deux fois se refuse à croire et à publier la vocation des gentils. On voit donc, par l'Écriture elle-même, que l'homme peut mêler du sien à la révélation de Dieu et que le canal par où elle passe peut la détériorer en quelque mesure. Dieu ne nous garantit que la parole écrite (*les saintes lettres*), comme étant pure, parfaite et restaurant l'âme ; car ce ne sont pas « avec des expressions qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec celles que dicte le Saint-Esprit que les hommes de Dieu ont parlé. » Alors seulement les écrivains sacrés sont fermes et infaillibles : plus de ces erreurs et de ces fautes que nous apercevons dans leur vie privée, plus d'hésitation, de doute, de conjectures. Dans l'espace de quinze siècles, les 40 écrivains de la Bible, pris dans toutes les classes de la société, rédigent dans diverses parties du monde les saintes Écritures, et annoncent les vérités si profondes et si mystérieuses qu'elles renferment, sans difficulté, comme une chose toute naturelle, sans effort, sans contradictions ².

Toutefois si, quand ils n'ont pas été chargés de nous transmettre la révélation divine, ils ont pu se tromper et se sont trompés, cela n'infirme en rien leur mission prophétique. De même conclure que Savonarole n'a pas été favorisé d'une inspiration d'en haut, parce qu'il a pu errer sur quelques points, c'est aller trop loin ; c'est nier les faits les plus patents ; c'est contester aussi que Dieu *agisse* toujours ; qu'en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être ; qu'il dirige le monde physique aussi bien que le monde moral. Sa Providence en effet ne s'est pas bornée à créer la terre et les cieux, à former l'homme à l'image divine ; elle maintient toutes choses et en produit toujours de nouvelles, agissant en dehors, au-dessus

¹ *Bibl. des auteurs ecclés.*, p. 179 et *passim*.

² Il n'est pas nécessaire de faire remarquer que la notion de l'inspiration développée par notre honorable collaborateur lui est tout à fait personnelle. (*Réd.*)

des lois ou avec les lois qu'elles a décrétées, mais comme étant elle-même la loi suprême ; elle dirige les forces inhérentes à la matière ; elle donne à tout sa constante variété dans la nature comme chez l'homme ; c'est elle, cette divine artiste, qui, à de longs intervalles, produit quelques chefs-d'œuvre, un de ces génies qui sont l'honneur et la gloire de l'humanité, un Dante, un Michel-Ange, un Pascal, un Leibnitz. C'est elle qui donne à l'esprit de l'homme la perspicacité, la pénétration, les pressentiments. Elle parle aux coupables et les trouble dans leur repos. Elle donne la confiance sainte et prête l'oreille aux prières des malheureux. Elle nous garantit dans nos détresses et nous protège à l'heure de la mort. Elle fait tout cela, et elle ne pourrait pas révéler ses démarches à ses serviteurs ? En les guidant par la divine Parole, elle ne voudrait pas leur déclarer ses intentions particulières de châtement et de salut pour le bien de l'humanité et la sanctification des élus ? On ne saurait le nier. « Les prophéties, dit Savonarole, sont de ces choses qui nous assurent fermement que Dieu régit le monde par la Providence. Les prophéties ont cette utilité qu'elles nous démontrent l'existence de Dieu, les soins qu'il prend de ce monde, et elles le font croire aux hommes. Aussi Amos a-t-il dit que lorsque Dieu voudrait faire une grande chose, il la révélerait à ses serviteurs les prophètes. Dieu fait prédire pour l'exhortation et la consolation des élus. »

Aussi l'Eglise a-t-elle toujours cru au don prophétique, bien qu'en le limitant à certaines époques et en le réglant sur la Parole de Dieu. « L'Eglise s'est toujours refusée à admettre que l'inspiration en dehors des écrivains sacrés ne pût être revendiquée que par les fous, les dupes et les imposteurs, comme l'affirme le Dr Arnold. Jamais le Seigneur, jamais les apôtres n'ont restreint ce don extraordinaire à leur époque ; ils ont fait au contraire un devoir à tous les chrétiens de le désirer et de le rechercher. (Voy. en particulier 1 Cor. XII, XIV.) Aussi n'a-t-il jamais fait défaut dans l'Eglise, quoique infiniment plus abondant à l'époque primitive, où l'Eglise naissante, semblable à un arbre fraîchement planté, devait être arrosée de prodiges et de miracles, qui n'ont plus été aussi nécessaires une fois qu'elle fut enracinée et commença à se couvrir de feuilles et de fruits. Toutefois que serait devenu le glorieux Evangile du Christ, si le Saint-Esprit, qui le fit écrire, n'avait sans cesse renouvelé la foi vivante à son contenu ; si le don prophétique, toujours indispensable pour édifier, consoler, exhorter, n'avait conservé la conscience des vérités générales du christianisme, dans ces moments où la religion paraissait tombée dans un état de complète décrépitude ? Aussi, après avoir majestueusement traversé le siècle apostolique, le fleuve de la prophétie, bien loin de tarir, coule abondamment et répand partout la vie et la fertilité. Polycarpe, Justin Martyr, Irénée, Origène, Miltiade, et les principaux pères et docteurs de l'Eglise, jusqu'au cinquième siècle, démontrent, comme le dit Epiphane, que « la prophétie n'est point devenue inactive dans

l'Eglise ¹. » Après cette époque, les témoignages prophétiques deviennent toujours plus rares, parce que des ténèbres, toujours plus épaisses s'étendent sur l'Eglise et lui voilent la parole de Dieu. Mais au onzième et au douzième siècle reparaissent plusieurs signes de vie spirituelle, l'Esprit divin réveillant quelques-uns de ceux qui dormaient du sommeil de la mort. Dans les trois siècles qui précèdent la Réforme, ceux qui sont éclairés par l'Esprit se tournent prophétiquement vers la lumière nouvelle et l'aspiration même à cette lumière peut être considérée comme une prophétie. Produite et développée comme toujours par la Parole divine et le Saint-Esprit, la prophétie dénonce alors avec une grande liberté, tandis que tant de langues étaient liées, les crimes et les vices régnants dont la source était la Papauté font espérer une ère nouvelle de foi et de vérité. L'abbé Joachim et sainte Brigitte sont les deux plus importantes apparitions prophétiques de cette époque. Ils découvrent avec une grande liberté « le méfait de Joseph, » annoncent de terribles châtiments à l'Eglise romaine et proclament la nécessité de l'arrivée d'une réformation « qui ne proviendra pas du pape, mais de la chrétienté entière, par la puissance divine, et où le fleuve de vie de la Parole de Dieu fertilisera de nouveau son Eglise. »

La Réforme apparaît effectivement et avec elle semble se réaliser de nouveau la prophétie de Joël (Actes II, 16-18). Des prophètes puissants en œuvres et en paroles sont suscités de toute part. Enfin, dans des temps plus rapprochés de nous et au sein de notre Eglise protestante où le rationalisme a si fortement cherché à étouffer la notion du Dieu vivant, nous avons des faits positifs et nombreux qui prouvent son action continuelle sur les esprits. Est-il nécessaire de rappeler ici les étonnantes manifestations prophétiques dans les Cévennes, où, longtemps avant le soulèvement des Camisards et l'exaltation due à l'échauffement de cette affreuse guerre ², on vit de jeunes enfants, des femmes, des personnes sans instruction, et *par centaines*, prêcher la parole divine, exhorter et édifier les âmes, rassurer les croyants, dénoncer de sévères châtiments aux coupables et déclarer l'avenir ? — Nous pourrions constater des faits analogues, quoique moins connus, à l'époque des réveils religieux de Suède, d'Irlande, d'Amérique, et il nous serait impossible de les expliquer sans l'intervention d'en haut.

Sans doute, comme nous l'avons dit, il peut y avoir dans la prophétie en dehors de celle de la Bible, et en particulier dans la prophétie qui prédit l'avenir, de l'incomplet, de l'obscur, de l'erreur. Savonarole l'a reconnu maintes fois pour lui-même. Il a dit en particulier au sujet du vague de ses prédictions, en parlant de la famine de 1496 : « Souviens-toi que

¹ Voy. dans le chap. de Rudelbach, cité plus haut, les preuves abondantes de notre assertion.

² Les prophéties commencèrent en 1688 et le soulèvement en 1702. Voy. Bost, *Théâtre sacré des Cévennes*, p. 59.

de fois je t'ai dit : économise , économise , et voici maintenant il eût été bon de l'avoir fait, car la disette devient de plus en plus grande. Mais tu diras : O frère, tu devais nous l'annoncer d'une manière plus claire ; nous aurions économisé. Je te réponds que les choses de Dieu ne se disent pas autrement et que l'Esprit ne révèle pas tout. » — Sans doute encore il peut y avoir des prophètes qui abusent de l'esprit prophétique, comme les quatre cents prophètes que l'esprit malin réussit à fasciner et à faire mentir (1 Rois XXII). Savonarole a été, nous paraît-il, quelquefois enveloppé dans ces filets de Satan. Il ne faut pas oublier son éducation au centre des ténèbres de l'Eglise de Rome et l'effort miraculeux qu'il a dû faire pour s'élever à la pure lumière du ciel. L'*Abrégé de ses révélations* se termine par un épisode fantastique, déclamé d'abord dans un sermon, et où il se représente comme envoyé en ambassade auprès de la Vierge dans le paradis pour connaître d'elle le sort futur de Florence. Il est vrai que, dans une *lettre à un ami*, Savonarole déclare n'avoir fait qu'en imagination cette visite au paradis, car les choses qu'il dit y avoir vues ne pourraient s'y trouver ; ce ne sont que des images, « qui pourtant lui ont été révélées par le ministère des anges. » — Si dans ce bizarre récit ne se trouvait indirectement exaltée la *maricolâtrie*, que Savonarole combat ailleurs avec force, nous n'y verrions pas une œuvre de Satan ; car le prophète mêle parfois aux visions d'en haut les fantaisies de son imagination. Il peut même, dans une exaltation mystique, se croire en communication directe avec le monde invisible sans que cela soit en réalité. Ainsi Fra Angelico da Fiesole prenait ses pieux tableaux, auxquels il n'osait rien changer, pour des inspirations divines ; Ruysbrœck se laissait dicter par le Saint-Esprit, croyait-il, et dans une pieuse humilité, ses profonds ouvrages ; Saint-Martin assurait avoir eu des manifestations ou des visions divines ; le vénérable Oberlin croyait converser avec la compagne bien-aimée qu'il avait perdue.

V.

Toutefois, et en faisant aussi large que possible la part de l'infirmité humaine chez Savonarole, il reste encore parmi ses prédictions deux points et le dernier surtout que Rudelbach appelle « la pierre précieuse de sa prophétie, » dans lesquels il faut voir plus que le don général qui fait le prophète, plus évidemment que la simple perspicacité du génie humain. Ces deux points sont : les châtimens de Dieu sur Rome et sur l'Italie et la Réforme prochaine de l'Eglise. Il les résume dans le récit de la vision suivante :

« La nuit du Vendredi-Saint, prêchant le carême à Saint-Laurent, je vis en imagination, dit-il, deux croix. Une croix noire était plantée au milieu de Rome, la Babylone ; le sommet touchait le ciel et les bras s'étendaient

sur toute la terre. Sur cette croix étaient ces mots : *Ira Domini* (la colère de Dieu) et sur elle il pleuvait des épées, des couteaux, des lances et toute espèce d'armes ; de la grêle et des pierres ; pendant une tempête et des éclairs effrayants et par un temps très obscur et ténébreux. Et je vis aussi une autre croix d'or qui descendait du ciel sur la terre, au-dessus de Jérusalem. Elle était si resplendissante qu'elle éclairait tout l'univers et le remplissait de fleurs et d'allégresse. Sur cette croix il était écrit : *Misericordia Dei* (la miséricorde de Dieu). Et le temps était serein, très limpide, très clair ; et toutes les générations d'hommes et de femmes de toutes les parties du monde venaient l'adorer et l'embrasser. Par cette dernière vision, je t'enseigne que l'Eglise doit se réformer et bientôt ¹. »

Voici par quels traits prophétiques Savonarole développe la première partie de sa vision, celle de la croix de la colère de Dieu sur Rome :

« Italie, tu es atteinte d'un mal grave, et ce qui est malade en toi, c'est la tête, c'est Rome. Rome, tu es atteinte d'une maladie qui doit te conduire à la mort. Tu as abandonné Dieu et tu es en proie aux tribulations. Le médecin est venu, Dieu est venu, et il t'a dit : O Rome, ô Italie, tu vas mal ! Si tu veux guérir, renonce à tes aliments ordinaires ; laisse ton orgueil, ton ambition, ta luxure, ton avarice : ce sont les mets qui t'ont rendue malade, ce sont eux qui te conduisent à la mort... prends la médecine de la pénitence et tu guériras ! L'Italie rit et se moque ; elle ne veut point prendre la médecine ; elle dit que le médecin radote ! Pourtant il est revenu plusieurs fois et il y a déjà six ans qu'il ne cesse de crier : Italie, Rome, fais pénitence ! mais tu t'es obstinée, tu n'as rien voulu entendre. Italie, tu mourras !... Dites à Rome que l'épée viendra bientôt, je ne dis pas une seule épée, mais plusieurs épées, et cette fois hors du fourreau². Tu es en délire, ô Italie !... Tu ne peux sortir d'embarras ; le malade ne veut pas écouter le médecin ; mais ils l'ont mis dehors ! Le maître (le pape) et tous ses barons ne veulent plus entendre parler de lui. Que dirons-nous donc de l'Italie et du mal qui la ronge ? Dieu prononce sur elle cette sentence : Puisque l'Italie est pleine de jugements de sang³ ; que les princes n'y rendent point la justice, qu'ils oppriment les pauvres et les veuves, qu'ils ne veulent pas entendre la vérité, qu'ils font mourir des justes et que les cités sont pleines d'iniquités, de courtisanes, d'entremetteurs, de scélérats et qu'il n'y a plus personne qui fasse le bien, pas même une seule, je conduirai en Italie les hommes les plus détestables du monde ; j'abaisserai l'orgueil des princes, je renverserai l'orgueil de Rome. Ceux que je conduirai, dit Dieu, occuperont les sanctuaires, dévasteront les églises. Vous en avez fait l'écurie des courtisanes ; ils en feront l'écurie des pores et des chevaux : cela déplaît moins au Sei-

¹ Cette prédiction se trouve dans la 3^e des XXX^e préd. sur les psaumes, ainsi que dans son Comp. Revel.

² Allusion à l'entrée pacifique de Charles VIII à Rome.

³ *Giudicio di sangue*.

gneur ! Quand viendra l'angoisse, quand viendra la tribulation, vous n'aurez plus de paix avec Dieu ! Vous voudrez vous convertir et vous ne le pourrez. Vous n'aurez plus de paix en vous-mêmes ; vous serez tout troublés et épouvantés. Vous n'aurez plus de paix avec vos ennemis qui, dans l'enivrement du triomphe, diront : Plus de paix ! Nous sommes le fléau de Dieu ! O Italie, il y aura désordres sur désordres, désordres de la peste après la disette, désordres de la peste après la guerre. On entendra tumulte sur tumulte, ici un barbier, là un autre barbier ¹. On en entendra un à l'orient, un autre à l'occident, désordres partout, tumulte de toutes parts. On demandera alors les visions des prophètes dont on se moque maintenant, mais ce sera en vain ; la bouche des prophètes sera fermée. Dieu leur aura dit : A moi de prophétiser maintenant ; à moi d'agir ! Ils recourront à l'astrologie, ils chercheront des augures, mais inutilement. La loi des prêtres périra ; vos dignités supprimées périront. L'anneau vous sera ôté des mains ; les princes se revêtiront du cilice ; les peuples seront broyés par les tribulations ; tous les hommes rendront l'esprit et comme ils ont jugé les autres, je les jugerai, moi, dit l'Eternel Dieu, et ils sauront que je suis le Seigneur ² ! »

Il est difficile de ne pas voir dans ce saisissant tableau, qui développe la vision de la croix noire, plus que le résultat de la perspicacité naturelle et l'effet d'une imagination exaltée : comment aurait-il pu venir à l'esprit qu'une puissance semblable à celle de Rome qui, depuis des siècles, dominait les peuples et les rois, allait être soumise à toutes les rigueurs de la colère divine ? Elle était certainement le centre de la corruption universelle et, de même que les bras de la croix noire s'étendaient sur toute la terre, tous les peuples participaient à la dégradation de leur mère spirituelle. Mais cet état de choses durait depuis si longtemps, et rien ne faisait présager une prochaine et complète humiliation. Et voilà que quelques années après l'émission des paroles prophétiques du prédicateur florentin, Rome reçoit un coup si terrible qu'elle ne s'en est plus relevée. Luther et Calvin lui arrachent la plus importante moitié de l'Europe. Bientôt après de cruelles invasions désolent l'Italie et mettent la ville des papes à feu et à sang. « Jamais peut-être, est contraint de s'écrier M. Perrens, Savonarole ne poussa plus loin l'énergie et la précision. Ces barbares qui fondent de tous côtés sur l'Italie, c'est Louis XII, c'est François I^{er}, c'est Charles-Quint, c'est le roi d'Aragon. Ces églises qui serviront d'écuries aux chevaux, ne nous rappellent-elles pas le sac de Rome en 1527 ³ ? » « L'ancienne capitale du monde, dit un autre historien ⁴, n'était

¹ Ce n'est pas, comme le pense M. Perrens, la similitude de consonnance avec le mot *barbari* qui a pu faire adopter à Savonarole la *singulière figure* par laquelle il représente les exécuteurs des vengeances célestes sous le nom de *barbiers* (*barbieri*), mais bien le langage des prophètes bibliques (Voy. Es. VII, 20 ; Ez. XLVII, 5).

² *Pred. sup. Amos*, p. 230.

³ T. II, p. 98.

⁴ Jules Bonnet, *Aonio Paleario*, p. 23.

plus qu'un désert, portant partout la trace des outrages et des dévastations barbares. De la Porte du Peuple au Forum, de la basilique de Sainte-Marie-Majeure au Vatican, on ne rencontrait que ruines noircies par les flammes, à travers lesquelles erraient quelques pâles figures, triste image du peuple roi. La ville des papes et la ville des Césars, comme frappées du même coup, semblaient confondues dans une même décadence. Qui pourrait, écrivait Bembo, contempler sans larmes, cette solitude, cette désolation et ce deuil ? » — Selon l'annonce du prophète de Florence, ces désastres furent envisagés par tout le monde et même par les dignitaires de l'Eglise de Rome, comme les signes manifestes de la colère de Dieu, ainsi que le témoigne, en particulier, le discours de l'évêque de Sibari, à l'assemblée de la rote apostolique, en présence du pape, après que Rome eut été délivrée des armées étrangères : « Pourquoi tant de malheurs ont-ils fondu sur nous ? disait-il. N'est-ce pas parce que nous sommes habitants non de la sainte cité de Rome, mais de Babylone, la prostituée ¹ ! » Dès lors la puissance de l'Eglise romaine et le prestige qui l'entourait se dissipent de plus en plus. Elle perd toujours plus le caractère de la vraie Eglise, d'être l'appui et la colonne de la vérité. Son illustre champion, Bossuet lui-même, est pris de découragement vers la fin de ses jours, en voyant sur elle les signes de la réprobation : « L'Eglise, depuis quelques siècles, dit-il, porte l'opprobre d'une espèce de stérilité. Loin d'enfanter à Jésus-Christ de nouveaux peuples, elle se voit tous les jours enlever ses propres enfants par le schisme et l'hérésie. » En effet les peuples sortis de son giron, il y 300 ans, n'y rentrent plus ; ils grandissent, ils s'accroissent en nombre et en puissance ; ils fondent sur l'autre bord de l'Atlantique et jusqu'aux antipodes des nations nouvelles, exubérantes de force et de richesse, qui se développent avec une rapidité prodigieuse et qui ne se courberont jamais sous une autorité dont elles connaissent à peine l'existence. « Chez les nations mêmes restées soumises au saint-siège, qu'est devenue la foi antique ? Quelle tiédeur chez les uns ! quelle aversion chez les autres ! quelle indifférence chez la plupart ! » — Toutes les libertés dont s'enorgueillissent les peuples qui les possèdent, et vers lesquelles s'élancent avec ardeur ceux qui en sont privés, ont été du haut du Vatican réprochées, condamnées comme une source de désordre et de crimes, comme un fléau, comme une peste ! En Espagne, des gens sont condamnés aux galères pour avoir lu la Parole divine en commun, et on y fait des auto-da-fé de livres chrétiens comme au plus beau temps de l'Inquisition ? En Autriche, les anciens privilèges du clergé ont été rétablis par un concordat si contraire aux mœurs actuelles, qu'il n'a jamais pu recevoir une pleine exécution ². L'Italie surtout, que Rome a livrée à la ser-

¹ Voy. ce discours *in extenso* dans Maccrie, *Réforme en Italie*, p. 69.

² Voy. l'article de M. de Laveleye : *La crise religieuse au dix-neuvième siècle. Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1863.

vitude, après y avoir répandu plus qu'ailleurs le sang des saints, ne sort de sa longue léthargie, que pour se retourner contre sa coupable marâtre, lui arracher ses plus belles provinces, la couvrir de ses malédictions, tandis que celle-ci encourage la guerre civile, fulmine les anathèmes, perd son ascendant sur ses légions de prêtres!

Oh! oui, sur Rome est visiblement plantée la croix noire dont parlait Savonarole!

Mais où se réalise la vision de la croix d'or des miséricordes divines, qui éclaire l'univers et le remplit de fleurs et d'allégresse? Sur Jérusalem, nous a dit le prophète de Florence; sur Jérusalem, qui représente l'Eglise. « L'Eglise doit se réformer, et bientôt, » ne cesse-t-il de répéter. — Et certes, les principaux traits de cette prophétie se sont réalisés à la lettre: Qu'on en juge par quelques citations: « *Il y aura dans tous les chemins et dans toutes les plaines de la pâture*, dit-il en expliquant Es. XLIX, 10 et suiv. Le chemin qui conduira à la vie éternelle sera l'observation des commandements de Dieu et les plaines seront les saintes Ecritures qui seront alors claires et ouvertes, comprises par un grand don de l'Esprit et avec une vive lumière. Même les épîtres de saint Paul seront comprises par les enfants... Les bons conseils évangéliques mettront un frein aux hommes vicieux et chacun les suivra. Il y aura abondance de pâture spirituelle. En ce temps-là *les peuples n'auront plus ni faim, ni soif*. Jusqu'ici ils ont eu faim parce qu'on ne leur a pas donné du pain, mais des pierres; ce qui veut dire que jusqu'ici on ne leur a pas prêché l'Ecriture simplement, mais on leur a donné des pierres, c'est-à-dire la dureté des philosophes, qui ne purent jamais se détacher de l'amour-propre et de l'orgueil. Les peuples alors (à la Réforme de l'Eglise) n'auront plus de pierres à manger, mais du pain; car on leur enseignera purement les Ecritures. Ils *n'auront pas soif* non plus des biens de ce monde; ils ne s'inquiéteront pas de se procurer tant d'argent et tant de choses précieuses; ils vivront dans la prière et étancheront leur soif de contemplation divine. *Le soleil ne les frappera pas*. Le soleil, dans les Ecritures, est pris en bonne et en mauvaise part. Ici il signifie qu'ils ne seront plus frappés par l'ardeur des tribulations, ou du moins s'il y en aura encore (et Dieu voudra qu'il y en ait toujours quelques-unes, pour le perfectionnement des bons), elles ne seront pas très grandes et ne les détruiront point. *Celui qui a pitié d'eux les désaltèrera aux fontaines des eaux*, c'est-à-dire, qu'il leur donnera des prédicateurs qui soient des fontaines descendues de Lui, la source primitive ¹. » — « Oui, Dieu lui-même renouvellera son Eglise. Mais de quoi a-t-il besoin! D'une mesure abondante de l'Esprit, car c'est par Lui que le Seigneur opère d'autres renouvellements. — Oh, dit quelqu'un, il suffit que je vive bien et selon la piété pour que cette réforme ait lieu. — Non, non, te dis-je, ta bonne conduite ne suffit pas et cette plénitude de

¹ *Pred. sop. Amos*, p. 289.

l'Esprit n'est pas encore venue. L'Eglise ne sera pas renouvelée jusqu'à ce qu'elle arrive¹. » Alors le royaume de Dieu s'étendra, et les païens se convertiront. « *Le Seigneur appellera les eaux de la mer* (Amos V, 8). Cela doit s'entendre des Turcs qui sont maintenant pleins d'amertume comme l'eau de la mer. Mais on remarque bien : lorsque le ciel attire en haut les vapeurs de la mer, il les rend douces ; aussi voyons-nous que les eaux qui pleuvent du ciel sont douces. De même ceux qui seront attirés par la grâce de Dieu, deviendront doux et purs, et de persécuteurs seront défenseurs et prédicateurs. Comme de bons nuages, pleins d'eau douce, ils répandront la doctrine de Christ sur la terre. Tu ne le crois peut-être pas ? *L'Eternel est son nom !* (Amos V, 9.) De toute manière cela aura lieu, puisque le Seigneur le fera. » — « La vérité se répandra partout en Toscane et hors de la Toscane ; cette lumière s'étendra jusqu'en Turquie et les infidèles se convertiront à la foi du Christ, à la louange de la gloire de notre Seigneur Dieu tout-puissant². »

Arrêtons-nous pour examiner les principaux traits de cette prophétie touchant la réforme prochaine de l'Eglise.

L'Ecriture sainte doit être à la base de ce grand mouvement de régénération, opéré par le Saint-Esprit. Savonarole revient constamment sur cette grande vérité. L'Ecriture qui, de son temps, était laissée dans la poussière, l'Ecriture « qu'on avait donnée et échangée pour une tête d'âne, c'est-à-dire, pour la philosophie et la sagesse naturelle³, » cette Ecriture allait être grandement exaltée, connue, lue, étudiée de tous, même des enfants ! Où ce grand fait s'est-il produit ? Où la Bible a-t-elle été répandue partout, traduite en toutes les langues, expliquée dans chaque famille, enseignée à la jeunesse ? Non pas certes dans l'Eglise romaine qui ne cesse de la combattre, la met à l'index avec les livres les plus immoraux, et en empêche partout la dissémination ; mais uniquement dans l'Eglise de la Réformation qu'annonçait le prophète florentin. — Où se trouvent ces prédicateurs, *fontaines descendues de Dieu*, qui prennent, comme Savonarole, l'Ecriture pour unique base de leur enseignement et la prêchent simplement aux grands et aux petits, si ce n'est dans les pays réformés ? — Où voit-on cette prospérité, annoncée par le prophète italien, sinon chez les nations protestantes, qui seules sont grandes et fortes et partiellement frappées par le soleil des tribulations ? — Qui est devenu missionnaire pour le monde païen et conduit les infidèles à la vérité ? Sans méconnaître les nombreuses conversions accomplies dans l'Inde, en 1500, par saint François Xavier, ni les autres fruits bénis du zèle missionnaire de quelques prêtres catholiques, on ne peut les comparer à l'efficacité des missions protestantes. Celles-ci, seules vraiment conformes

¹ *Pred. fatte l'anno 1496*, f. 84.

² *Pred. sop. Amos*, p. 272, 286.

³ *Pred. sop. diversi Salmi*, etc., p. 234.

à l'esprit de la réforme annoncée par Savonarole, ne se bornent pas à *christianiser* les populations avec de l'eau bénite, comme les Jésuites l'ont fait en Chine sans aucun résultat durable (Savonarole a souvent stigmatisé cet inutile et dangereux *opus operatum*). Elles instruisent et catéchisent lentement, d'après la Parole de Dieu, n'admettent à la sainte Cène qu'après un mûr examen et sur une profession sincère de christianisme. C'est ainsi qu'elles ont amené 2,250,000 âmes à la foi, depuis le commencement de ce siècle seulement; et que leurs 17,600 missionnaires ou prédicateurs actuels instruisent et édifient 1,208,000 âmes dans les diverses parties du monde païen !

Mais, dit-on, Savonarole avait annoncé la réforme et la conversion des païens comme devant être vues de sa génération et devant procéder de Florence, la première cité régénérée.

Rappelons-nous d'abord qu'il distingue toutes les prédictions en deux classes : les absolues et les conditionnelles. « Dieu, dit-il, révèle parfois aux prophètes une chose selon qu'elle est présente à ses yeux et non selon les causes secondes. C'est ce qu'on appelle une *prophétie absolue*. La seconde manière dont Dieu révèle, c'est lorsqu'une chose est selon l'ordre des causes secondes; c'est la *prophétie conditionnelle*. Et, bien qu'il ne dise pas au prophète, « je l'entends ainsi, à condition que les causes secondes restent stables, cependant il l'entend bien ainsi ¹. » — Quant à la rénovation de l'Eglise, Savonarole a dit expressément : c'est là une prophétie absolue; elle ne peut manquer; elle arrivera d'une façon ou d'une autre. » — Quant au châtiment qui doit précéder cette réforme, il en parle avec moins d'assurance : « Cette prophétie, dit-il, est absolue quant à Dieu, mais, par les œuvres secondes, elle est conditionnelle ². »

De même en est-il pour la conversion des Turcs et les gloires spirituelles de Florence que sa génération devait voir; non-seulement Burlamacchi dit expressément à ce sujet : « Il n'avait pas annoncé si les félicités promises étaient absolues ou conditionnelles ³, » mais Savonarole nous dit lui-même que cette prophétie était toute conditionnelle. En annonçant le bonheur futur de la ville qui lui était si chère et où il avait tant travaillé, il ajoutait : « Rentre en toi-même, ô Florence ! Ayez tous ensemble une vraie et parfaite union. Prenez garde ! Cette grâce que je vous ai annoncée est conditionnelle. Il faut que vous ne vous ralentissiez pas... Elle n'est point comme celles qui sont absolues. Il n'y a pas plus de promesses à l'un qu'à l'autre. Pour obtenir cette grâce, il faut que nous remplissions les conditions, et nous l'aurons ⁴. » — C'est dans le même sens qu'il dit, en parlant de la conversion des Turcs, que ceux de son temps la verraient *sinon des yeux, du moins par l'esprit*, c'est-à-dire en espérance.

¹ *Pred. sop. Amos*, p. 129.

² *Pred. sop. Amos*, p. 130.

³ *Vita*, p. 548.

⁴ *Pred. sop. diversi Salmi*, p. 300.

Il fonde cette conversion, non sur un miracle semblable à celui de la Pentecôte, mais sur la prédication et la mission chrétiennes. Avec quelle sainte joie n'annonce-t-il pas qu'il forme à Saint-Marc des hommes pour cette œuvre sainte et n'encourage-t-il pas les chrétiens à y venir apprendre les langues mauresque, chaldéenne, grecque et hébraïque pour l'évangélisation du monde et la prédication de la Parole divine ! « Tu ne crois donc pas que la religion doive s'étendre ? Tu dis : où trouveras-tu de l'argent, frère, pour envoyer tant de monde ?... On assure que nous avons des milliers de ducats, ce qui est vrai, car nous avons Christ qui a tous les trésors, et il pourvoira à tout. Ainsi, mon fils, viens prendre le filet. Toutes les religions doivent se renouveler. Viens donc apprendre les langues étrangères, car le Seigneur en aura besoin. Il lui faut des gens instruits, surtout des hommes qui soient aptes à cette œuvre ¹. » — Si, dans l'épanchement brûlant de son espérance, il s'est écrié une fois, en parlant du châtiment de l'Italie, de la rénovation de l'Eglise et de la conversion des Infidèles : « Ce sont là des prophéties absolues ; elles auront lieu de nos jours, et même beaucoup de vieillards, qui vivent aujourd'hui, les verront ² ; » il n'entend point par là l'entier accomplissement de ces prophéties, mais leur début que des vieillards de sa génération ont pu voir ; car ce n'est point d'un miracle soudain, « du ciel tombant tout à coup sur la terre, » comme il le dit lui-même, qu'il attend les bénédictions. La résurrection spirituelle ne peut avoir lieu que par la foi, la prière et la charité. « Florence, si tu crois en Dieu, si tu as espérance en lui, lors même que tout te serait ôté et que tu eusses dissipé ce que tu as, tu ressusciterais certainement. Mais pour ressusciter, il faut que les prières soient jointes aux tribulations. Je t'ai dit hier que, sous l'influence du ciel, la semence ne suffirait pas à produire le fruit, et je t'ai dit de même que l'oraison déterminait l'influence du ciel et la faisait descendre sur la prédication. Ah ! si vous étiez unis dans la prière, vous donneriez à la prédication une force et une spiritualité qui pénétreraient mille cœurs et produiraient beaucoup de fruits. Voyez au temps des apôtres et dans l'Ecriture entière : toutes les grandes choses ont été opérées par la prière ; approchez-vous de Dieu et il s'approchera de vous ³. » « Dieu a donné aux créatures une force telle que, non-seulement elles se conservent elles-mêmes, mais se multiplient. Sa loi est qu'elles ne viennent pas sans semence et sans la participation d'autres créatures, quoiqu'il soit la cause première de tout. De même Dieu a ordonné dans son Eglise qu'un homme apporte le salut à un autre homme. Jésus-Christ, premier principe, envoie son Esprit aux siens, et il les emploie à éclairer les autres. De sorte que chacun produit son semblable : un bon docteur, un bon dis-

¹ *Pred. sop. Zach.*, p. 420.

² *Pred. sop. Ezech.*, f. 60.

³ *Pred. sop. Amos*, p. 283.

ciple; un mauvais docteur, un mauvais disciple... Qui n'a pas la grâce, n'engendre pas la grâce; c'est pourquoi les instruments choisis de Dieu sont doués de cette grâce¹. » — Ainsi, la rénovation de l'Eglise aura lieu par la conversion et la prédication individuelles; l'Esprit divin soufflera sur la terre et la transformera en appelant les âmes les unes par les autres, et les faisant passer ainsi des ténèbres à la lumière. — Ce ne seront pas seulement les amis de Savonarole, les frères de Saint-Marc qui seront chargés de cette grande mission : « *Je crois que, pour cette grande œuvre, leur avait dit le prophète, Dieu choisira encore d'autres instruments*². » — « *Priez donc*, répétait-il constamment, *pour que la réforme se fasse*³. » — Et elle a eu lieu, en effet, et la grande lumière de la Parole divine s'est enfin levée sur les peuples qui marchaient dans l'ombre de la mort ! L'Eglise est revenue à la simplicité primitive, comme le voulait Savonarole ; les hommes instruits qu'il réclamait pour étudier, expliquer la Bible et la répandre dans tous les pays du monde, ont apparu ; les œuvres de bienfaisance, les établissements charitables que son grand cœur désirait voir se multiplier ont été fondés, et trois siècles de réformation ont fait plus de bien aux hommes que dix siècles de papauté !

Mais ici on nous arrête encore : Savonarole, dit-on, avait annoncé une réforme de l'Eglise sans transformation de sa hiérarchie, puisqu'il a prédit la venue d'un pape saint. « Or, cette prophétie ne s'est point vérifiée dans les conditions et les limites fixées par notre prédicateur, dit M. Perrens, et il n'eût vu son idéal ni dans le belliqueux Jules II, ni dans Léon X, un Médicis qui eut le malheur de voir naître et grandir la Réforme sous son pontificat sans pouvoir l'étouffer ; ni dans Clément VII, un autre Médicis qui voulut asservir sa patrie et ne dut son triomphe qu'aux armes des barbares⁴. »

Ne faisons pas une citation tronquée comme M. Perrens, reprenons tous les termes de la prophétie du pape saint, et nous verrons si elle est, oui ou non, compatible avec sa foi en la prochaine réforme de l'Eglise.

« Notre Sauveur en tant qu'homme est le chef de l'Eglise, car il est le premier dans l'ordre de l'Eglise. En second lieu, il s'appelle chef quant à la perfection, car il est sans comparaison plus parfait que qui que ce soit ; enfin il est le chef, parce que de lui découlent dans l'Eglise toutes les vertus et les grâces effectives ou instrumentales. Il lui appartient donc d'être le chef, car il est à la fois Dieu et homme, et il l'est en tout temps et en tout lieu. Un pape n'est pas chef en tout temps, car il peut mourir et même être déposé, comme il y en a eu. De même plusieurs chefs ne sont pas chefs en tout lieu : un évêque n'est évêque que dans son diocèse. Or Christ, notre chef en toute chose, n'étant plus ici-bas, a dû nous laisser un

¹ *Pred. fatte l'anno 1496*, f. 86.

² *Epit. spir.*, V, p. 91.

³ *Pred. sop. Zach.*, p. 434.

⁴ *Jerome Savonarole*, t. II, p. 101.

chef, un sien instrument, pour pourvoir aux besoins de ses membres. C'est pourquoi, à la rénovation de l'Eglise, il fera un pape saint et bon qui rendra les autres saints et bon. Or, c'est de cette rénovation et de ce pape que parle ici Zacharie. (Il explique la vision du grand sacrificateur, ch. III. Ici vient le dialogue dans lequel il annonce qu'à l'époque de ce nouveau pontife on fuira les évêchés et les chapeaux de cardinaux, et que ce pape s'appellera Jésus, parce qu'il descendra de notre Sauveur.) » Ce pape, continue Savonarole, se tiendra debout devant l'ange de l'Eternel (Zach. III, 1). Cet ange suprême se dit ici du Sauveur. Or, ce pape se tient en présence de Dieu pour être illuminé, il reste toujours en oraison.

Mais Satan s'est aperçu de la position du souverain sacrificateur, et il s'est mis à l'attaquer à droite. La droite représente les biens spirituels que hait Satan. — Plus l'Eglise se reformera, plus il y aura de biens spirituels. *Et l'Eternel dit à Satan : Que l'Eternel te tance, que l'Eternel te tance, lui qui a choisi Jérusalem !* (v. 2.) Ces paroles sont du Fils au Père, ou plutôt du Père au Fils qui demande au Seigneur de le tancer, c'est-à-dire de lui ôter le pouvoir de s'opposer au chef de l'Eglise et à ses membres que le Seigneur veut défendre. *Celui-ci n'est-il pas un tison sauvé du feu ?* Car ce chef et ses membres seront comme à moitié consumés par les tribulations. Mais Dieu dit à Satan : Ne les trouble pas; car j'ai gardé ces tisons pour mettre en feu tout le monde. — Or, voici comment ce pape était vêtu : *Jésus était vêtu d'habits sales !* Ici Savonarole rappelle brièvement les huit vêtements ou ornements qui couvraient le souverain sacrificateur chez les Juifs et leur sens mystique. A ce propos, il exalte de nouveau vivement la sainte Ecriture qui a des sens si profonds et si variés et pousse cette exclamation de tristesse : *« E cosa bellissima la Scrittura santa : ma è stata lasciata alla polvere e non è conosciuta !* (L'Ecriture sainte est très belle; mais on l'a laissée dans la poussière, et on ne la connaît point.) *« Si je voulais t'expliquer parfaitement le sens des vêtements du souverain sacrificateur, il faudrait au moins un carême ! »* — Puis il reprend le texte que nous avons cité : *« Ce souverain sacrificateur et pontife, qui doit être élu à la rénovation de l'Eglise, Dieu veut le purifier de toute souillure et de ces vêtements sales, et lui donner des habits de toute pureté. Les chrétiens et les infidèles qui sont couverts des sales habits du péché, se renouvelleront en en revêtant de neufs, et ils feront du bien... »* L'ange du Testament, c'est-à-dire le Seigneur Jésus, dira au nouveau pontife et à l'Eglise : Voici, je t'ai enlevé les habits sales et je t'ai revêtu d'hommes bons qui vivent dans le bien. Pour gouverner, il faut que tu fasses d'abord le bien et qu'ensuite tu l'enseignes aux autres; puis, que tu secoues les pauvres, que tu gardes ma maison, que tu sois vigilant dans la prière comme un fidèle gardien; si tu gouvernes bien mes brebis, tu jugeras avec moi au jour du jugement. Les anges seront avec toi. Ecoute, toi et les autres évêques, cardinaux et ministres qui êtes continuellement

devant moi et désirez le bien, vous serez tous consolés, et j'enverrai mon serviteur Orient (germe) qui vous consolera... Christ conversera dans cette Eglise; car la pierre que j'ai placée devant le souverain sacrificateur a sept yeux... La pierre, c'est Christ, car l'ayant pour fondement, il sera votre force dans les tribulations et en toute chose, et vous aurez ses sept yeux, c'est-à-dire les sept dons du Saint-Esprit. Je graverai mon nom, dit le Seigneur Christ, dans le cœur des hommes; les prédicateurs alors porteront des fruits, et Christ se répandra par tout le monde¹. »

Nous le demandons à tous : le pape ici dépeint ne se confond-il pas dans l'esprit de Savonarole avec le pasteur fidèle, qui ne fait qu'un avec son Eglise et ne cherche d'autre gloire que celle de son maître ? L'Eglise n'a qu'un seul chef suprême : Christ ; le pape n'est, comme les évêques, qu'un instrument entre ses mains pour gouverner son Eglise ; il n'a qu'une prééminence d'ordre, comme l'archevêque de Cantorbéry chez les protestants d'Angleterre : point d'infailibilité, point d'autorité absolue. Christ seul les possède. Savonarole le prouvera bientôt en attaquant courageusement le souverain pontife lui-même ; en excitant les peuples à lui refuser l'obéissance ; en voulant le faire déposer par un concile ; en le déclarant hérétique et simoniaque ; en se riant de l'excommunication fulminée contre lui, et en disant même du haut de la chaire que Dieu pouvait l'envoyer en enfer s'il demandait jamais l'absolution ; car « Christ seul est son pasteur, son prélat, son évêque, son pape ! » — Le saint pontife qu'il annonce ne donne ni pompes, ni dignités, il se tient toujours devant Christ ; il se confond sans cesse avec son Eglise, il est mis sur le même rang que les autres évêques ; il doit obtenir un jour la même faveur qu'eux et que tout chrétien fidèle, savoir, de juger le monde avec lui (1 Cor. VI, 2 ; Apoc. III, 21) ; il répand le nom de Christ par tout le monde, et il ne trouble pas le monde en mettant son propre nom et ses propres prétentions à côté et au-dessus de celles du divin Maître. Il est donc le vrai pasteur chrétien ; le premier des pasteurs, si l'on veut, comme l'a été pour l'Eglise Luther ou Calvin et comme l'était seul alors Savonarole : le représentant véritable de Jésus-Christ, l'interprète fidèle de sa parole, le témoin inébranlable de sa vérité.

Mais, dira-t-on encore, la connaissance profonde des Ecritures, unie au génie perspicace de Savonarole, suffisent pour expliquer ses prophéties touchant la Réforme. Il est inutile de recourir à l'intervention de Dieu ? C'est l'objection du tentateur dans la visite imaginaire que Savonarole fait au paradis. — Pour être un docteur sagace des Ecritures à cette époque, et un profond observateur de l'histoire du royaume de Dieu sur la terre, il fallait déjà une action spéciale et puissante de l'Esprit de Dieu ; mais elle se manifeste d'une manière révélatrice et probante en ceci : on pouvait, par l'étude attentive de l'Ancien Testament, arriver à

¹ *Pred. sop. Zach.*, p. 330.

supposer qu'à une certaine période de ténèbres succède une période de lumières; car une suite presque continue de chutes profondes et de réveils miraculeux a lieu, tous les quarante ans environ, chez le peuple d'Israël. — Mais il ne faut point oublier qu'il était l'Élu de Dieu; que Dieu s'était engagé à le protéger, et qu'il en avait fait « son peuple précieux entre tous les peuples de la terre. » Et pourtant il ne put lui témoigner sa faveur que jusqu'à une certaine époque : l'incrédulité persévérante mit un terme à sa divine condescendance. Quand l'arche et l'Urim et le Thumim, ces antiques véhicules de la présence de l'Éternel, firent défaut, et que le sacerdoce eut réellement perdu son rôle de médiateur, le peuple se sentit privé de l'esprit prophétique et comprit l'abandon où Dieu le laissait. L'époque même des Macchabées, qui semblait aspirer après un prophète et devoir appeler quelque intervention spéciale de Dieu, n'en peut point susciter, malgré son héroïque enthousiasme (1 Macch. IV, 46; IX, 27; XIV, 41). Cet état de délaissement et d'abandon dure quatre cents ans! Dieu n'apparaît et n'agit dans les âmes simples et recueillies qu'à l'apparition du salut messianique. — Or, il en est de la Nouvelle Alliance comme de l'Ancienne : Dieu ne s'est point engagé absolument à nous continuer de siècle en siècle ses dons et ses faveurs. Il a bien déclaré que les portes de l'enfer ne prévaudraient point contre son Église; mais ces paroles ne sont vraies que dans leur sens absolu : les portes de l'enfer ne prévaudront point *définitivement, à toujours*; car, de même que Satan séduisit Eve dans le jardin d'Eden, il a aussi entraîné à la révolte l'Épouse mystique du second Adam qui avait été créée parfaite du côté percé de Jésus et par l'effusion de la Pentecôte. Les mensonges, les divisions, les querelles, même entre apôtres, les péchés de tout genre pénètrent dans l'Église et se commettent par ce corps si uni et si beau, qui n'avait qu'un cœur et qu'une âme, où toutes choses étaient communes, et qui persévérerait dans la prière, la fraction du pain, la joie et la simplicité du cœur. Peu à peu, et surtout après les persécutions, les ténèbres s'étendent sur la maison du Dieu vivant; et la colère du ciel se manifeste contre la mondanité et les désordres des chrétiens. L'Église s'allie à la société païenne et participe à ses péchés. Et ce ne sont plus quarante ans comme chez les Juifs, mais des siècles pendant lesquels l'Esprit de Dieu contristé s'éteint et ne se donne plus qu'à de rares élus. — Nous sommes arrivés ainsi dans ce moyen âge, qu'on a appelé une époque « de ténèbres, de fer, de plomb; une époque de soumission abrutissante et de torpeur religieuse, où la corruption abondait comme aux jours de Noé, où elle débordait comme les eaux sur la terre aux jours du déluge, où Dieu était détrôné et tout livré au démon. »

Or, qui a fait croire à Savonarole que l'Église n'en était pas venue alors à ces *derniers temps* décrits, par la Parole divine, comme des moments où l'iniquité se multipliera, où la charité fera défaut, où l'exercice corporel sera mis à la place de la piété, où le Fils de l'homme ne trouvera

plus de foi? Son époque avait pourtant tous les caractères de la fin; il le reconnaît lui-même. Mais l'esprit prophétique qui était en lui, nourri par l'Ecriture sainte, lui disait que non-seulement Dieu ne pouvait laisser durer à toujours le règne du mal, mais que le terme de sa domination ne devait avoir lieu qu'après la venue de l'Antechrist qui sera détruit par l'apparition du Seigneur. Or, cet Antechrist, cet homme de péché qui doit s'asseoir dans le temple de Dieu à Jérusalem et mettre l'abomination de la désolation dans le lieu saint, en s'y faisant adorer comme Dieu, n'est point encore venu. Le pape, qui lui ressemble à tant d'égards, n'en est pourtant que la formidable ébauche. « Néron, Mahomet ne méritent point ce titre, quoique ennemis du Christ. L'Antechrist et les derniers temps ne viendront, selon l'Ecriture, que lorsque l'Evangile *aura été prêché à toutes les nations*. Or, cela n'a pas eu lieu encore, puisqu'il y a, ne fût-ce qu'en Afrique, des peuples qui n'ont jamais ouï parler de l'Evangile ¹. » Savonarole en tirait cette conclusion rigoureuse. Il faut donc que l'Eglise se réforme, puisqu'elle est appelée à prêcher aux nations.

Pour arriver à cette vue grandiose de la mission de l'Eglise, il fallait déjà, surtout à cette époque, une illumination supérieure et toute prophétique dans le sens général de ce mot. Mais Savonarole ne se bornait pas à prédire un renouvellement, une réformation de l'Eglise à une époque plus ou moins éloignée. Il soutenait que cette réforme allait avoir lieu. Où voyait-il cela? Dans l'Ecriture? mais celle-ci ne disait rien des temps et des moments, et elle n'a point prédit la Réforme, bien que quelques interprètes aient voulu le conclure de certains passages de l'Apocalypse. — Dans l'histoire? Mais l'Eglise n'a pas eu des périodes régulières de chute et de relèvement, comme Israël : elle marchait depuis des siècles, nous venons de le dire, dans les ténèbres et l'ombre de la mort. *Il n'a donc pu annoncer la prochaine réforme de l'Eglise que par l'inspiration de l'Esprit de Dieu*, qui déjà-lui avait fait prédire les terribles châtimens qui allaient fondre sur la coupable Italie, et sur l'antichrétienne Rome. C'est ce même Esprit qui avait inspiré, une cinquantaine d'années auparavant, à l'innocent apôtre et martyr de la Bohême, Jean Huss, mais d'une manière moins claire et moins précise qu'au témoin italien de la vérité, la prophétie du renouvellement de l'Eglise, lorsqu'il disait qu'« au lieu d'une *oie* débile ², la vérité enverrait des aigles et des faucons au regard perçant qui en gagneraient plusieurs à Jésus-Christ. » C'est ce même Esprit qui inspirait à Jean Geiler, le contemporain et l'émule de Savonarole, des accents prophétiques de cette sorte : « J'ai dit qu'il fallait *réformer* : ils ont compris *conserver*. Aussi tous les abus sont-ils demeurés debout. Eh bien ! Dieu lui-même enverra quelqu'un qui saura relever la religion ! Combien je désirerais vivre assez

¹ *De veritate prophetica.*

² *Huss* signifie *oie* en langage bohémien.

pour voir ce jour, pour me faire le disciple de ce réformateur à venir ! »

On sait comment se réalisèrent peu d'années après le martyre de Savonarole, ses prophétiques annonces de la prochaine réformation. Le nombre des *évangéliques* s'accrut de jour en jour en Italie, en même temps que la Réforme s'étendait au dehors. Avant 1530, la doctrine réformée s'y prêchait publiquement. « Nous avons appris avec la plus vive douleur, disait le pape Clément VII, qu'en divers endroits de l'Italie, l'hérésie contagieuse de Luther étend ses ravages, non-seulement parmi les séculiers, mais encore parmi les ecclésiastiques et les religieux et les ordres de toute espèce... L'hérésie s'accroît de toute part, le faible heurte contre la pierre d'achoppement, et la foi catholique reçoit les plus cruelles atteintes ¹. » — « Voyez, s'écriait Valliculi en 1536, comme l'Évangile, dans cette même Italie où on l'avait si indignement défiguré, tressaille du bonheur de briser bientôt tous les obstacles et de paraître au grand jour, comme le soleil qui perce à travers les nuages ². »

A la même époque, Celio Secundo Curione célébrait le mouvement religieux de sa patrie et de la Réforme en général avec plus d'enthousiasme encore : « Si le Seigneur continue d'accorder, ainsi qu'il l'a déjà fait, un heureux succès à l'Évangile, céleste message de réconciliation et de grâce, nous verrons le monde entier se précipiter encore, avec plus d'ardeur qu'aux premiers siècles, vers cette forteresse inexpugnable, vers Jésus-Christ qui la commande, vers les trois tours qui la protègent, la foi, l'espérance, la charité... O jour fortuné, puissé-je vivre assez longtemps pour voir réaliser ces ravissantes espérances ! Ayez confiance, Celio, lui répond Mainardi, son interlocuteur, vous vivrez pour assister à ce spectacle. De nos jours même, la voix vivifiante de l'Évangile a pénétré dans la Scythie, dans la Thrace, dans l'Inde et dans l'Afrique. Le Christ, le Roi des rois, a pris possession de la Rhétie et des contrées helvétiques ; il protège la Germanie ; il a régné, il règnera encore en Angleterre ; son sceptre s'étend sur le Danemark et les nations du Nord ; la Prusse reconnaît sa loi ; la Pologne et la Sarmatie tout entières vont se soumettre à son empire ; il s'avance vers la Pannonie ; la Moscovie a fixé ses regards ; il sollicite la France ; l'Italie, notre terre natale, est dans le travail de l'enfantement, et l'Espagne ne tardera pas à l'imiter. Voyez-vous comme les Juifs eux-mêmes ont oublié leur vieille haine pour le christianisme ³. »

Quoique Savonarole ait présenté d'une manière moins absolue la réforme de Florence que celle de l'Eglise en général, et qu'il ait dit en respectant toujours la mystérieuse antinomie de la volonté de Dieu et de la liberté de l'homme : « Si vous ne vous convertissez pas au Seigneur, les promesses de bonheur se changeront en malheur ; » d'où lui vient pour-

¹ Raynaldi; *Annales*, 1530.

² Apud Bock, *Hist. Antitritin.*, II, 396.

³ *De amplitudine regni Dei*, cité par Maccrie, p. 211.

tant l'assurance que, si ces promesses de conversion pour Florence peuvent être retardées ou même annulées pour plusieurs par leur résistance, décrétées par la volonté de Dieu, elles arriveront infailliblement et tôt ou tard pour elle?

Pourquoi Florence n'aura-t-elle pas le sort funeste de Thessalonique, d'Éphèse, de Laodicée? Pourquoi ne deviendra-t-elle pas un de ces *cadavres de ville* qui couvrent la terre? Pourquoi le flambeau de l'Évangile reluira-t-il un jour, et très probablement bientôt, au milieu d'elle? Dieu l'a voulu ainsi et le lui a révélé : « Va, sache-le bien; on ne peut en donner d'autre raison, si ce n'est que tu es au centre, au cœur même de l'Italie et que tu peux plus facilement répandre la lumière divine que les autres villes. » — « On dira : Voilà la ville qui a illuminé l'Italie! Ceux qui seront destitués de la foi viendront à toi et la ville se remplira d'hommes bons et saints. Ta cité fleurira de bons pasteurs, elle fleurira de sainte obéissance; elle fleurira de richesses. Ce sera un grand renouvellement. Florence, tu seras heureuse, et les paroles du prophète se vérifieront à ton égard¹. » Florence, répète-t-il souvent, réformera l'Italie quand elle sera toujours plus en vérité une ville de Dieu².

C'est de Florence, en effet, que partit le mouvement le plus puissant de la Réforme au seizième siècle, en Italie. C'est d'elle que se répandirent les pieux ouvrages de Savonarole, et ses admirables sermons, explications suivies des saintes Ecritures, et auxquels la sténographie a conservé une partie de la ferveur qui était dans la voix émue du prédicateur. C'est d'elle, et d'après l'exemple de Savonarole, qu'a été combattu le préjugé entretenu par l'Eglise de Rome, « que les saintes Ecritures s'avilissent par des traductions en langue vulgaire, » car dès lors de nombreuses éditions de la Bible de la version italienne de Malermi, d'après la Vulgate (1477), se répandirent dans toute l'Italie; le Florentin Antonio Brucioli, qui joignait la connaissance de l'hébreu à l'instruction classique de l'époque, donna à sa patrie sa belle traduction des Ecritures enrichie de commentaires, et où il établit le droit et le devoir de tout chrétien de lire la Parole de Dieu. Sous son impulsion, Sante Marmocchini, Fra Zaccario, Massimo Teofilo de Florence, Filippo Rustici et d'autres, traduisent la Parole de Dieu, ou le Nouveau Testament seul, en soutenant aussi le droit et en développant le désir de lire les Ecritures dans la langue vulgaire. — C'est à Florence que naît l'illustre Pierre Martyr Vermigli dont la foi, la science dans les saintes lettres, et les solides explications des épîtres de saint Paul, amènent beaucoup d'âmes à la lumière, surtout à Naples et à Lucques. — C'est en Toscane, à Sienne, que voit le jour Bernardino Ochino, « cet homme qui ferait pleurer des pierres, » disait Charles-Quint. Uni à Martyr et à Valdez de Naples, il répand l'Évangile

¹ *Pred. sup. Amos*, p. 303.

² *Pred. sup. Aggeo*, p. 82, 93, 105.

dans toute l'Italie, et ces trois hérauts du Christ « ravissent plus d'âmes à l'Eglise de Rome que n'en avaient fait périr les hordes de Bourbon, » selon l'expression d'un historien du temps. — C'est de Florence que le noble Pierre Carnesecchi va rendre un constant et fervent témoignage à Jésus-Christ, dans les villes de Venise, de Naples, de Rome, et qu'il le glorifie en recevant pour lui, sans fléchir, le martyre que lui inflige, dans cette dernière ville, l'inquisition. — C'est dans les universités de la Toscane que le touchant auteur du *Bénéfice de la mort de Christ*, Aonio Paleario, répand la pure semence de la vérité et manifeste sa foi sainte, qui fut aussi couronnée par le martyre. C'est en Toscane enfin que la doctrine évangélique fut surtout reçue au commencement du seizième siècle : « Sienne et Florence, dit un inquisiteur, ne furent que trop infectés d'hérésie. » — « Et quand ce mouvement général de réforme fut dissipé, comprimé ou détruit par les persécutions et les rigueurs infinies de l'inquisition, c'est pourtant encore en Toscane que, au siècle dernier, Léopold le Grand décréta des réformes religieuses et que l'évêque Scipion Ricci de Pistoie prêcha les doctrines jansénistes, en faisant adopter par un synode les réformes du grand-duc. C'est en Toscane, c'est à Florence, que, dans notre siècle, la Parole divine a été prêchée avec le plus de succès en Italie ; qu'on a pu imprimer le Nouveau Testament ainsi qu'un grand nombre de livres évangéliques, et les répandre malgré les persécutions, l'exil ou la prison. — C'est là que des Italiens de tout rang et de toute condition se sont réunis, pendant plusieurs années, en secret pour étudier les saintes lettres avec quelques protestants étrangers. C'est à Florence, dès que la liberté religieuse a été proclamée par le roi Victor-Emmanuel, qu'on a vu plusieurs Eglises protestantes italiennes se constituer, et que les Vaudois, qui viennent d'y élever un temple, ont établi leur école de théologie, sainte pépinière de ces fidèles pasteurs instruits dans les Ecritures, que promettait à Florence et à l'Italie son prophète du quinzième siècle et qui doivent y répandre la bonne odeur de Jésus-Christ.

Oui, Jérôme Savonarole ne s'est point trompé : la Réforme a eu lieu ; les païens sont évangélisés ; l'Italie et Florence ne sont point abandonnées par l'Esprit de Dieu, quoiqu'elles aient été frappées par beaucoup de tribulations. La parole d'Amos, que se plaisait à citer le prophète florentin, s'est réalisée : Dieu n'a pas fait toutes ces grandes choses sans les révéler à ses serviteurs les prophètes, et surtout à l'humble témoin de sa Parole, qui lui fut fidèle jusqu'à la mort.

C'est la conclusion de Rudelbach, c'est aussi la nôtre : Savonarole est un prophète de la Réformation. Il clot la série des témoins de la vérité et de ceux qui apparurent, avant cette époque, avec le même caractère prophétique. La nouvelle lumière du Seigneur, que tant de peuples ont saluée avec joie, est si près de lui, qu'il y marche déjà, pour ainsi dire, et s'en réjouit au milieu de ses afflictions en face du martyre. Les cré-

neaux de la nouvelle Jérusalem, de l'Eglise renouvelée, lui apparaissent si resplendissants, qu'il ne peut contenir la plénitude de l'Esprit qui l'agite : « O Florence, dit-il, si je pouvais te dire tout ce qui est en moi, tu verrais que je suis comme un vase fermé, rempli de moût qui bouillonne et ne trouve pas d'issue. Mais ne regardez pas à moi qui ne suis qu'un pauvre frère, un homme pécheur et insensé. Dieu a voulu, Florence, que tu pusses éprouver ma folie, afin de te faire toujours plus reconnaître que c'est lui qui fait tout et non pas moi, et qu'il m'a révélé ce qui est caché. » — « Cela ne peut manquer, l'Eglise se renouvellera. Chantons un nouveau cantique ! Eloignons tout ce qui est vieux et tout ce qui est nuisible à la sainte Eglise. Chantons et réjouissons-nous en notre Seigneur, car il fait des choses admirables, et que chacun se dispose à vivre en nouveauté de vie ! »

Honneur donc et respect à cet homme de Dieu et que personne, profitant de ses faiblesses, n'ose plus lui insulter ou se railler de lui. S'il ne s'est point laissé envelopper par les superstitions de son époque, il ne s'est jamais permis, comme certains mystiques, de mettre ses propres révélations à côté ou au-dessus de la Parole écrite de Dieu, dont il a fait toujours la lampe de ses pieds et la lumière de son sentier. — « Cependant l'Esprit de Dieu le possède ; il est une sentinelle avancée en Israël ; ses paroles doivent être écoutées, car c'est Dieu qui les lui inspire. Le zèle de sa maison le dévore. » Un feu intérieur, s'écrie-t-il, me consume les os et me force à parler » (*Un fuoco interno bunea la mie ossa e mi forza a parlare*). Semblable à Elie, « ses paroles brûlent comme une torche. » Seul au combat, comme lui, car tous les autres prophètes se cachent ou font défaut, ce pauvre petit moine (*fratricello*), cet homme sans importance (*omiciolo*), ainsi qu'il s'appelait humblement, est soutenu par la pensée qu'il est le révélateur de la justice et des miséricordes divines et le bouclier du Dieu vivant. Mais tandis qu'Elie, en triomphant de ses adversaires et les faisant mourir, fait apparaître des nouveaux prophètes, Savonarole, en succombant sous les coups de ses puissants ennemis, remporte, selon l'ordre de la Nouvelle Alliance et par son martyr même, la victoire sur eux ; son exemple ainsi que ses paroles prophétiques rappellent les âmes à la vie et préparent la régénération du peuple de Dieu.

THÉODORE PAUL.

ÉTUDES SUR LE TEXTE DES PSAUMES

Si la lecture de l'Ancien Testament est généralement négligée au sein de nos Eglises, la faute en est essentiellement aux obscurités qui en déparent les plus belles pages. La plupart de ces obscurités doivent être imputées aux traducteurs et aux imperfections de la science philologique à leur époque. D'autres proviennent des lacunes de nos connaissances historiques, qui ne nous permettent pas de nous rendre compte de certaines allusions à des coutumes nationales ou à une situation politique dont le souvenir s'est perdu. D'autres enfin sont le résultat de l'état d'altération dans lequel nous est parvenu le texte original. C'est de ces dernières uniquement que nous avons l'intention de nous occuper, et nous nous bornerons aussi au seul livre des Psaumes.

On rencontre parfois, au milieu des plus beaux morceaux de la poésie sacrée, des détails bizarres ou intelligibles qui vous donnent une sorte de soubresaut moral et auxquels le respect dont on environne le recueil inspiré empêche seul de donner leur vrai nom, celui d'inepties et d'absurdités. Votre esprit était, à la suite de celui d'Asaph, préoccupé du douloureux problème de la prospérité des méchants, quand tout à coup le fil de cette pensée, si logique et si bien enchaînée, se brise, et vous lisez avec le plus profond étonnement (LXXIII, 10) :

C'est pourquoi son peuple se tourne là,
et ils avalent de l'eau en abondance. (!...)

Vous admiriez cette idée hautement spiritualiste que Dieu ne se plaît point aux holocaustes ni aux sacrifices, quand elle fait place inopinément à ceci :

Tu m'as creusé les oreilles ! (XL, 7.)

Vous étiez ému des souffrances de David ; vous vous plaisiez à y voir un emblème des persécutions et des douleurs plus cruelles encore du Saint et du Juste parfait, et, au moment le plus touchant, vous lisez avec stupéfaction (XXII, 18) :

Je compte tous mes os (!...).

Je ne cite pas d'autres exemples, — ceux-là suffisent, — mais on sait qu'ils ne me manqueraient pas.

En présence de ces passages, que fait-on ? Les âmes pieuses et simples, qui cherchent dans la Bible leur édification, passent rapidement en se disant avec autant d'humilité que de saine raison : « Ce sont des versets obscurs, auxquels il ne faut pas s'arrêter et qui n'importent pas à la foi. » Les mystiques leur trouvent un sens spirituel, allégorique, prophétique. Les habiles vont chercher dans les commentaires quelque interprétation bien tirée par les cheveux. Les timides disent que c'est un mystère, et qu'il ne faut pas avoir la prétention et l'audace de vouloir tout comprendre. Les esprits légers, les incrédules... rient.

J'ai l'intention, dans ces études, de disculper les psalmistes de tout reproche de ce genre. Il ne faut pas qu'il demeure plus longtemps convenu que les chantes hébreux étaient inspirés et qu'ils n'avaient pas, je ne dis pas seulement le sens littéraire, mais le sens commun. Je ne puis me résoudre à croire que les plus sublimes mouvements de la poésie lyrique et de vraies absurdités soient sortis de la même plume. Je suis, au contraire, bien convaincu que, loin d'avoir écrit les non-sens que leur attribue le texte actuel, les psalmistes étaient non-seulement des génies poétiques de premier ordre, mais aussi, à ne juger des choses qu'au point de vue humain, des littérateurs de premier mérite, et que, pour l'unité de la pensée, pour l'harmonie des développements, leurs productions originales n'ont rien à envier aux odes les plus régulières de la muse classique.

I. — ÉTAT DU TEXTE. POSSIBILITÉ ET RÉALITÉ DE SON ALTÉRATION.

On sait que le livre des Psaumes se compose de cinq recueils bien distincts : I-XLI, XLII-LXXII, LXXIII-LXXXIX, XC-CVI, CVII-CL. Les quatre premiers se terminent chacun par une formule de louange, que l'on a eu le tort de confondre avec la fin du psaume qui précède ; elle est généralement ainsi conçue : *Béni soit l'Eternel*, etc. Le deuxième y ajoute cette indication importante au point de vue critique : *Fin des prières de David, fils d'Isaï*. Quant au cinquième, il n'a pas d'autre formule de conclusion que celle de *Halelou-Idh!* (Louez l'Eternel) par laquelle commencent et finissent un grand nombre des derniers psaumes. Au milieu de cette collection, il est facile d'en distinguer une sixième, composée de quinze psaumes peu étendus et qui portent tous le titre de *Cantique des pèlerinages* : CXX-CXXXIV, une seule fois *Cantique pour les pèlerinages* : CXXI. C'est du moins là le sens le plus probable de la formule controversée par laquelle ils s'ouvrent. On a supposé que ce petit recueil était à l'usage des pèlerins du second temple de Jérusalem,

qui en chantaient les différents morceaux pendant le cours de leur voyage. — Un grand nombre de psaumes portent en titre le nom de leur auteur présumé, accompagné souvent d'indications musicales fort obscures. Enfin le texte est fréquemment interrompu par le mot *Sèlâh*, qui marque probablement un silence ou une pause (Delitzsch le traduit pourtant par *forte*), et une fois par celui d'*higgâyôn*, qui désigne peut-être un accompagnement de harpe ou de tout autre instrument à cordes.

Telle est la forme générale qu'offre le texte des psaumes au lecteur le moins attentif. Un examen plus approfondi révèle des faits moins connus mais non moins certains. Plusieurs cantiques ou fragments de cantiques sont reproduits deux fois avec de légères modifications : XIV (LIII), XCVI (XCVIII), CXV (CXXXV), XL (LXX); nous pouvons y joindre le XVIII^e qui se retrouve avec quelques variantes dans le second livre de Samuël, XXII. Un certain nombre des derniers psaumes sont le produit évident de réminiscences poétiques rangées sans ordre les unes à la suite des autres; le psaume CXLIV, en particulier, n'est guère qu'un pastiche composé de phrases détachées et sans lien entre elles, empruntées aux psaumes XVIII, VIII, XXXIX, CIV, XCVI, etc., et enfin à une poésie perdue qui, si nous en jugeons par le fragment qui nous reste, ne manquait ni de grâce dans l'expression, ni de profondeur dans la pensée. — On sait que les deux psaumes XLII et XLIII n'en forment en réalité qu'un seul; sans parler de l'unité littéraire qui relie ces trois strophes entre elles, le même refrain par trois fois répété suffirait à lui seul pour le prouver. — Il n'est pas moins certain que le psaume XIX se compose de deux cantiques bien distincts, quoi qu'on puisse dire de beau et de vrai sur le rapport qui existe entre la révélation de Dieu dans la nature et la révélation de Dieu dans sa loi. Bien que le contraste soit un peu moins frappant entre les deux parties du psaume XXVII, un examen tant soit peu attentif nous conduit au même résultat; il n'est guère possible de se soustraire à la conviction que le verset 6 est une fin et le verset 7 un commencement¹.

¹ Depuis la rédaction de ces pages, je me suis aperçu qu'il en est de même du psaume V. Le verset 9 commence un second cantique, composé sur un autre mètre que le premier, et probablement aussi dans des circonstances différentes; car il me semble que, pour se rendre compte du second, il faut supposer que David était encore à Jérusalem, tandis que le premier ne s'explique guère qu'en le transportant à l'époque de sa fuite devant Absalom et de son séjour au delà du Jourdain. Voici la traduction de ces deux prières:

PSAUME V.

Prête l'oreille à mes paroles, Eternel!
sois attentif à ma méditation.
Ecoute la voix de mon cri, mon Roi et mon Dieu!
car c'est toi que je prie.
Eternel! dès le matin tu entends ma voix;
dès le matin je m'adresse à toi, et j'attends.

Car tu n'es pas un Dieu qui se complaise au crime;
le méchant ne demeurera pas auprès de toi.
Les superbes ne subsisteront point devant tes yeux;

Le compilateur du 2^e livre (XLII-LXXII) a régulièrement, et sauf quelques cas fort rares, remplacé le nom de *Jéhovah* par celui d'*Elohim*. On peut s'en convaincre en comparant le psaume XIV au LIII^e, qui n'en est que la reproduction, et la 3^e strophe du psaume LXVIII, au début du chant de Deborah (Juges V, 4 et 5). Cette substitution eut sans doute pour cause des motifs religieux dont il est difficile de se rendre compte bien clairement; et se rattache au même ordre de faits que les fragments *élohistes* et les fragments *jéhovistes* de la Genèse. Seule elle peut expliquer ces associations étranges : *Dieu, mon Dieu* (XLIII, 4), *Dieu, ton Dieu* (XLV, 7), *Dieu, notre Dieu* (LXVII, 6), au lieu desquelles le texte primitif portait certainement *Jéhovah, mon Dieu, Jéhovah, ton Dieu, etc.*

Il y a de fortes raisons de croire que l'usage liturgique et les divers besoins du culte contribuèrent dans bien des cas, sinon à modifier le texte primitif de certains cantiques admis dans le recueil sacré, du moins à l'allonger vers la fin en y ajoutant des formules générales de louange, telles que *Louez l'Eternel! Mon âme, bénis l'Eternel!* destinées à exprimer des sentiments plus universellement compris et plus actuels que ceux qu'avaient inspirés au psalmiste les circonstances particulières et la disposition d'esprit où il se trouvait au moment où il composait son cantique. Les additions paraissent même avoir été parfois beaucoup plus importantes; elles tranchent si fortement avec l'idée mère, qu'il est presque impossible de les méconnaître. Déjà un ancien rabbin avait reconnu que les deux derniers versets du psaume LI ne pouvaient pas appartenir au texte primitif, et il les attribuait, non sans grande apparence de raison, à un Israélite pieux du temps de l'exil. Il est clair, en effet, que David n'avait aucun motif de prier Dieu de rebâtir les murs de Jérusalem; et c'est là le plus important, ou pour mieux dire, l'unique argument sé-

tu hais tous ceux qui pratiquent le mal,
Tu feras périr les menteurs;
l'homme de sang et de ruse, l'Eternel le rejettera.

Mais moi, par ta grande bonté, j'irai à ta maison;
je me prosternerai vers ton saint temple dans ta crainte.

PSAUME V (*bis*).

Eternel! dirige-moi dans ta justice, à cause de ceux qui m'espionnent;
aplanis devant moi ta voie.

Car il n'y a dans sa bouche nulle sincérité;
leur intérieur, ce sont des abîmes.
C'est un tombeau béant que leur gosier;
ils exercent leur langue à la flatterie.

Fais-le leur expier, ô Dieu!
qu'ils échouent dans leurs projets!
Renverse-les dans leurs péchés sans nombre;
car ils se sont révoltés contre toi.

Et qu'ils se réjouissent, tous ceux qui se confient en toi;
qu'ils soient à jamais dans l'allégresse!
Et couvre-les de ta protection;
et qu'ils s'égayent en toi, ceux qui aiment ton nom.

Car toi, tu bénis le juste, ô Eternel!
comme d'un bouclier, de faveur tu l'entoures.

rieux que l'on puisse faire valoir contre l'authenticité de cet admirable chant de repentance. Mais dès qu'il est reconnu que le cantique se termine au verset 19, que l'auteur, quel qu'il fût, n'avait plus rien à ajouter à une idée parvenue à la fin de son développement, qu'à plus forte raison il ne pouvait pas la faire suivre d'un appendice tout au moins inutile et qui, de plus, la contredit, — rien ne nous empêche plus dès lors d'admettre que ce psaume fut composé par David après la plus grande faute de sa vie. Je suis très porté à croire qu'il en de même pour la plupart de ces psaumes que, sur des indications de même nature, mais infiniment plus vagues, certains critiques transportent au temps des Maccabées. Mais cette question nous entraînerait trop loin de notre sujet spécial. J'indique seulement encore le psaume CII, qui me semble porter la trace d'un procédé analogue à celui que nous venons de constater dans le psaume LI; il a pour titre : *Prière pour un malheureux quand il est affligé et qu'il épanche sa plainte devant l'Eternel*. Cette suscription est parfaitement appropriée au début et à la fin du psaume. C'est l'effusion navrante d'une âme brisée par l'épreuve et la maladie, qui s'élève enfin par un élan sublime, du spectacle de la brièveté de la vie et de la fragilité humaine à la contemplation de l'éternité et de l'aséité de Dieu. Mais que vient faire au milieu de ce magnifique développement le rétablissement de Jérusalem? Est-il à croire que l'auteur inconnu de cette inimitable plainte ait à ce point violé les règles les plus simples de la composition littéraire? On a beau dire que les procédés littéraires des peuples orientaux diffèrent essentiellement des nôtres : on les suppose aussi par trop étranges. Il est vrai que dans la poésie hébraïque les transitions sont souvent rapides et brusques; mais cette observation s'applique plutôt aux formes de langage qu'aux idées elles-mêmes; tantôt, par exemple, le psalmiste s'adresse à Dieu, tantôt il parle de lui à la troisième personne, mais toujours la pensée se poursuit. Il est bien entendu que nous parlons ici des productions originales des chantres d'Israël. Dans les psaumes de la décadence, on rencontre souvent un désordre qui n'est en aucune façon l'effet de l'art. Mais d'un côté cette inégalité est beaucoup plus rare qu'on ne le croit généralement; et de l'autre, il serait injuste de juger une littérature d'après les procédés relâchés et arbitraires d'un art dégénéré. Les beaux psaumes se montrent à peu près toujours rigoureusement fidèles à cette règle essentielle de l'unité de pensée, qui crée la régularité et l'harmonie dans les développements; que si parfois ils paraissent y manquer, la faute en est moins au poète qu'aux traducteurs, aux massorètes ou aux copistes, comme nous le démontrerons plus loin. Or, dans le cas spécial qui nous occupe, on ne peut méconnaître ni que le psaume CII est un des plus remarquables du recueil, ni qu'il est l'un des moins homogènes. L'auteur n'a pas dû le concevoir sous sa forme actuelle : un esprit capable de trouver des pensées de détail si grandes et des mouvements ly-

riques si sublimes, ne pouvait manquer, à ce point, de vue d'ensemble et de tact littéraire. Il me paraît donc très vraisemblable que le commencement du psaume (2-12) et la fin (24-29) se suivaient primitivement sans interruption. Après le retour de la captivité, à une époque où l'inspiration poétique était moins pure et moins abondante, ce cantique, qui n'était originairement destiné qu'à exprimer les sentiments personnels d'une âme en détresse, fut remanié et prit un caractère plus général : l'affligé, qui épanche sa plainte devant Dieu, devint alors le peuple d'Israël tout entier, opprimé sur la terre d'exil ; et l'addition des versets 13-23 fit de ce psaume un hymne patriotique destiné à rendre grâces à Dieu pour le rétablissement de Jérusalem. Quant à la première conclusion, trop belle pour être complètement effacée, elle était trop en dehors de la pensée du nouveau psaume pour en faire partie intégrante ; elle fut donc renvoyée à la fin.

La répétition qui se trouve à la fin du psaume XC me paraît aussi provenir d'un usage liturgique ; le dernier verset peut se traduire ainsi littéralement :

Que la bienveillance de l'Eternel notre Dieu soit sur nous !
et l'ouvrage de nos mains soutiens.
Sur nous, et l'ouvrage de nos mains, soutiens-le.

Nous maintenons, contre toutes les règles de la syntaxe française, l'ordre des mots hébreux, afin qu'on puisse comprendre ce qui va suivre sans recourir au texte. Ce qui frappe tout d'abord, c'est la surabondance du second *sur nous* ; il est clair qu'il ne se rattache pas aux mots suivants ; c'est en vain aussi qu'on chercherait à le relier à ceux qui précèdent : *Soutiens sur nous l'ouvrage de nos mains* n'offre absolument aucun sens à l'esprit. Aussi les traductions le suppriment-elles généralement, et à bon droit ; car il provient uniquement de la répétition de la fin du premier vers, et, ainsi isolé, n'a plus aucune raison d'être. J'imagine qu'il s'est passé là quelque chose d'analogue à ce qui se passe si souvent dans nos chœurs modernes. On sait que la musique chorale et instrumentale était très développée chez les Hébreux ; on trouve encore des traces de chœurs divers s'entre-répondant, spécialement dans le psaume CXVIII, peut-être aussi dans le XXIVe. Alors comme aujourd'hui il dut arriver, soit que pour adapter la musique aux paroles on fût obligé de répéter celles-ci, soit que plusieurs voix chantassent en même temps des paroles différentes, soit enfin qu'une voix se bornant à tenir la note pendant que les autres chantaient, une phrase se trouvât de la sorte coupée en deux. Peut-être faut-il expliquer par la combinaison de ces deux dernières hypothèses le désordre dans lequel se trouvent actuellement les versets 4 et 5 du psaume LVII :

Il couvre d'opprobre les persécuteurs de...
Dieu envoie sa grâce et sa fidélité.
... mon âme ;

et le verset 6 du XLV^e:

Tes flèches (pénétreront) aiguës...
Des peuples succomberont sous tes coups.
... dans le cœur des ennemis du roi.

Quoi qu'il en soit, la première rend parfaitement compte de l'état du texte qui nous occupe. Une semblable répétition se conçoit d'ailleurs très bien, surtout à la fin d'un morceau. Ce procédé, si familier aux compositeurs modernes, est fondé sur la nature même des choses; il n'y a donc rien d'arbitraire à le supposer connu des Hébreux.

Si quelques rares altérations du texte primitif peuvent être attribuées à l'usage liturgique, la plupart sont le fait des *massorèthes* et des copistes. Qu'on nous permette de citer les termes mêmes dans lesquels cette double idée est exprimée dans la Préface de notre Traduction des Psaumes : « On sait que l'hébreu s'écrivait primitivement sans voyelles, sans aucun signe de ponctuation et même sans intervalle entre les mots. Le texte primitif des livres de l'Ancien Testament présentait une série ininterrompue de consonnes dont quelques-unes sont presque identiques et ne se distinguent que par une forme plus ou moins arrondie ou par un trait plus ou moins allongé. La même phrase pouvait donc se lire parfois de plusieurs manières différentes et offrir autant de sens divers. Tant que l'hébreu fut une langue vivante, ce système si incomplet ne paraît pas avoir eu de graves inconvénients : chacun suppléait facilement aux lacunes de l'écriture. Mais lorsque, à la suite des invasions dont la Palestine fut le théâtre, la belle langue hébraïque eut fait place au chaldéen, le chaldéen au syriaque, et que les vieux monuments de la littérature sacrée, inintelligibles pour le peuple, furent devenus un objet d'études pour les savants, on sentit la nécessité de fixer par l'écriture la prononciation réelle qui s'était perpétuée jusqu'alors par la tradition. Telle est la tâche importante que s'imposèrent les docteurs juifs connus sous le nom de *massorèthes* (du mot *mâsôrâh*, qui signifie probablement *tradition*¹), et qu'ils accomplirent au moyen d'un système extrêmement compliqué de points et de voyelles. Cette œuvre est pour nous de la plus grande utilité : elle nous facilite considérablement l'étude de la langue hébraïque. Mais bien qu'elle ait été aussi minutieuse que possible, je ne puis m'empêcher de penser qu'elle n'a pas été accomplie avec assez de soin. Elle est le résultat des travaux réunis de plusieurs savants, et elle n'a certainement jamais été révisée par une seule et même commission. En présence des textes obscurs que l'on trouve en si grand nombre dans l'Ancien Testament, quelle que fût la prononciation traditionnelle, les *massorèthes* étaient, comme nous, réduits aux conjectures; et il faut bien avouer qu'ils n'ont pas toujours réussi à dissiper les obscurités. Il leur est arrivé

¹ Je me demande pourtant s'il n'y aurait pas dans cette dénomination une allusion à Ezéch. XX, 37, *MÂSÔRÊT HÂBBERÏT*, le *lien* de l'alliance.

assez souvent de ponctuer à contre-sens, de lire certains mots autrement qu'ils ne devaient être lus, de séparer des lettres qui devaient être unies, d'en unir d'autres qu'ils auraient dû séparer. La science moderne est en droit de reprendre en sous-œuvre le travail des massorèthes, de le corriger et de le compléter.

Ce n'est pas tout. Le texte que les docteurs juifs avaient sous les yeux n'était pas le texte original ; il avait passé par les mains d'un grand nombre de copistes ; et s'il est légitime de supposer que, depuis la fixation définitive du recueil sacré, il s'est conservé sans altération, on ne peut nier qu'avant ce moment, il n'ait été exposé à toutes les chances d'erreur des livres ordinaires. Les copistes juifs n'étaient pas plus infailibles que ceux de Rome ou d'Athènes ; et nous ne devons pas plus être étonnés des fautes que les savants modernes signalent dans les Psaumes ou dans le livre de Job, que de celles que l'érudition classique constate dans les écrits grecs et latins » (Préface, p. 1-3).

Ici, qu'on nous comprenne bien. Nous n'avons pas un seul instant l'intention d'accuser de légèreté les scribes juifs chargés de copier l'Ancien Testament ; tout le monde sait que, à partir du moment où fut définitivement fixé le recueil des Livres saints, le texte hébreu fut de la part des rabbins l'objet de soins extraordinaires et d'un respect superstitieux ; on compta les mots, les lettres de chaque livre, de peur qu'il s'en perdît une seule, etc. Ainsi s'établit cette uniformité de texte que quelques-uns trouvent majestueuse, et que je trouve déplorable, parce qu'elle a détruit à peu près toutes les variantes qui devaient exister entre les divers manuscrits dont on se servit à l'origine. Mais à quelle époque eut lieu la fixation définitive du Canon ? Il n'est pas facile de le dire ; les avis, à cet égard, sont bien divers, et nous ne pouvons ni ne voulons entrer dans ce débat. Aussi bien, cela n'est pas nécessaire à l'objet spécial de notre étude ; il suffit que cette fixation ait eu lieu à une époque comparative-ment récente. Or, en admettant avec la tradition qu'Esdras en fut le promoteur, il demeure établi 1° qu'il s'écoula un long espace de temps entre la composition d'un grand nombre de psaumes et leur admission dans le recueil sacré ; 2° que cette admission se fit à une époque de décadence pour la langue hébraïque, à une époque où l'araméen tendait chaque jour à prévaloir. Ces deux faits méritent d'être pris en sérieuse considération. Est-il vraisemblable que, pendant plusieurs siècles, des chants se soient perpétués dans la mémoire des hommes ou par l'écriture sans s'altérer ? Peut-on l'admettre sans se déclarer pour la théorie du canon providentiel ? Les chances d'erreur ne devenaient-elles pas plus nombreuses à mesure que l'on s'éloignait de la source ? Et s'il y a eu des copies faites dans un temps où l'hébreu, sans être encore complètement mort, n'était plus du moins la langue ordinaire du peuple et reculait graduellement devant l'araméen envahissant, n'est-il pas infiniment probable qu'elles n'auront pas été complètement exemptes de fautes et d'erreurs ? Ajoutez à cela

que ces poésies n'étant pas encore considérées comme sacrées, et l'une d'entre elles n'ayant même aucune intention spécialement religieuse (XLV), les copistes ne devaient pas se croire tenus de respecter absolument le texte. Personne ne songe à s'étonner des fautes assez fréquentes que l'on découvre dans les manuscrits des classiques grecs, et les hellénistes ne se croient pas interdit de les corriger. On n'a pas encore songé, que je sache, à faire un crime à M. Raynouard d'avoir rétabli les vers provençaux que Dante met dans la bouche d'Arnaut Daniel, à la fin du XXVI^e chant du Purgatoire, et dont quelques-uns n'offraient plus aucun sens dans les éditions de la *Divine Comédie*. Il est vrai que notre savant *provençaliste* n'a eu qu'à faire un choix entre les nombreuses variantes des manuscrits italiens pour reconstituer le texte original. Mais si l'un des manuscrits contenant la vraie leçon d'un vers fautif s'était égaré, n'aurait-il pas été légitime de chercher à suppléer à son absence? Aurait-il donc fallu lire éternellement *spassada* au lieu de *passada*, et *scalina*, qui est un mot italien et ne présente qu'un sens ridicule dans l'ensemble, au lieu de *calina*, qui est provençal et qui cadre parfaitement avec le contexte? Ou aurions-nous été obligés d'admirer le dernier vers :

Sovegna vos a temps de ma dolor,

quand Dante a écrit au contraire :

Sovegna vos atemprar ma dolor?

Le grand poète italien du quatorzième siècle, dans son ouvrage intitulé *La volgare eloquenza*, cite un grand nombre de fragments des poésies des troubadours. On peut juger, d'après ce qui précède, des mutilations bizarres qu'ils ont dû subir. Mais si les œuvres d'Arnaut Daniel ne nous étaient pas parvenues, serions-nous condamnés à expliquer, sous sa forme actuelle, cet étrange vers qui lui est attribué dans le traité de Dante :

Solvi che sai lo sobraffan cheu sorz.

Solvi est un mot latin qui n'a rien à voir ici ; *cheu* est chinois peut-être, mais il n'est bien sûr ni provençal, ni italien, ni espagnol. Il faut lire :

Sols sui que sai lo sobrafan qui m sorz.

Seul je suis qui sais le chagrin qui me surgit (m'arrive).

Ici je m'attends à une objection : ceux qui copièrent ces vers languedociens, me dira-t-on, étaient des Italiens, et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'ils aient estropié une langue qu'ils n'entendaient probablement pas. Il en était tout autrement des copistes juifs : l'hébreu était leur langue maternelle ; ils n'étaient donc pas exposés à commettre de pareilles confusions. — Sans doute, il y a du vrai dans cette objection. Mais les copistes grecs, tout Grecs qu'ils étaient, ont commis bien des méprises. Il

ne suffit pas, en effet, de connaître une langue pour les éviter ; sans parler des fautes d'inadvertance qui peuvent échapper à tout le monde¹, il faut du jugement, du goût et un certain tact littéraire bien rare aux époques de décadence de la nationalité israélite. Nous sommes disposé à croire que l'hébreu subsista longtemps côte à côte avec l'araméen, et que la connaissance ne s'en perdit complètement qu'assez tard parmi le peuple ; mais c'était sans doute une connaissance de mots plus que de syntaxe. Nous pouvons nous en faire une idée en lisant la version des Septante. Ne dirait-on pas une version d'un élève de sixième ? Je ne parle pas des contre-sens sans nombre qu'on y remarque à chaque page. Ce qui me frappe surtout, c'est l'absence absolue de sens littéraire : chaque membre de phrase fait sa phrase ; mais quelle est sa place dans l'ensemble ? Comment développe-t-il la pensée générale ? Comment se relie-t-il à ce qui précède, à ce qui suit ? Ce n'est pas là la question ; il ne s'agit pas de comprendre, mais de traduire. Peu importe le contexte ; chaque mot est un oracle. C'est ce mode de traduction, perpétué à travers la Vulgate jusque dans nos versions modernes, qui a fait croire que la poésie hébraïque n'était en général qu'une série d'éjaculations sans suite, et que la langue hébraïque ignorait la période : deux opinions aussi erronées qu'elles sont générales. Cet esprit rabbinique, qui fit commettre tant de fautes aux traducteurs alexandrins et aux massorèthes, ne dut-il pas en faire commettre plus d'une aux premiers copistes ?

Du reste, voici un autre exemple qui échappe complètement à l'objection précédente, et qui prouve que la connaissance de la langue n'est pas un préservatif infaillible contre les erreurs et les méprises. Parmi les manuscrits vaudois conservés à la Bibliothèque de Genève, il en est un qui renferme une sorte d'ode ou de cantique en l'honneur de la Trinité, intitulé *Lo payne eternal*. Il procède par strophes de quatre vers : la première est adressée au Père, la deuxième au Fils, la troisième au Saint-Esprit. Puis la même série recommence : la quatrième est adressée au Père, la cinquième au Fils, etc., etc. Au bout de cinq strophes triples, il y en a une en l'honneur de la Trinité. Suivent cinq autres strophes triples, terminées cette fois par deux strophes simples adressées encore à la Trinité. Puis de nouveau cinq strophes triples, suivies de la conclusion finale adressée pour la dernière fois à la Trinité. M. Herzog est peut-être le premier qui, dans son ouvrage, *Die romanischen Waldenser*, ait signalé ce plan artistique, quoique un peu puéril. Il a donné la traduction de la plus grande partie du poème, ne négligeant que quelques strophes obscures ou dont les pensées ne lui paraissaient pas particulièrement dignes de remarque. A la fin d'une strophe inachevée, il a eu la modestie d'avouer en note qu'il n'avait pas su découvrir la signification du quatrième

¹ C'est ainsi que dans le psaume CXVIII, j'ai écrit *louange* au lieu de *délivrance*, p. 236, l. 4, induit en erreur par le mot *louange* qui se trouve au verset précédent.

vers. Ce courageux aveu mérite d'être mentionné, à une époque où l'humilité est le moindre défaut des érudits. Il n'a rien d'ailleurs qui nous surprenne de la part d'un savant du mérite de M. Herzog. Voici le vers tel qu'il est imprimé à la fin du livre de Hahn sur les Vaudois :

De tot deleit noisivol tu m'a mortal asee.

Il est certain que cela n'offre aucun sens; *asee* n'est pas un mot vaudois ni provençal, et la *mortalité* n'a rien à voir dans ce passage. Mais la restitution du texte primitif est si facile que nous avons peine à croire que M. Herzog ne l'ait pas déjà trouvée, pour peu qu'il y ait réfléchi de nouveau. Il suffit, en effet, de lire :

De tot deleit noisivol tu m' amorta la see,

pour que le vers n'offre plus aucune difficulté; et nous pourrions traduire littéralement :

De tout plaisir nuisible amortis-moi la soif¹.

On ne peut pas objecter ici que le copiste fût étranger au dialecte vaudois, puisqu'au seizième siècle, le pasteur George Morel parlait encore une langue qui, bien que mêlée d'un plus grand nombre de formes et de locutions italiennes, ne différerait pas essentiellement de celle de *la Nobla Leiczon*.

Il n'est pas de branche des études philologiques qui ne nous fournisse des exemples analogues. Mais il faut nous borner. Nous avons, du reste, mieux à faire que de démontrer la possibilité des erreurs des copistes, c'est d'en montrer la réalité. La lecture comparative des parties parallèles des livres des Chroniques et des Rois nous révèle une foule de variantes. La même observation s'applique à 2 Rois XVIII, 13-XX, 19 comparés à Esaïe XXXVI-XXXIX, à 2 Rois XXIV, 18 sq., XXV, 1 sq., comparés à Jérémie LII et à un assez grand nombre de fragments de prophètes anciens reproduits par des prophètes ou des écrivains plus modernes. On comprend qu'il nous est impossible d'exposer ici cette preuve dans ses détails. Nous ne sommes pas jaloux d'ennuyer nos lecteurs. Chacun peut se former à cet égard une conviction personnelle par la lecture attentive du texte ou seulement d'une version fidèle. Les Rois ont-ils copié Esaïe ou Jérémie? Jérémie ou Esaïe ont-ils copié les Rois? Quel est le rapport des Rois et des Chroniques? Se sont-ils servis du texte l'un de l'autre, ou ont-ils utilisé un document commun? Ce sont là des questions que nous n'essayerons pas même de résoudre. Il suffit que les deux textes ne soient pas identiques et que l'un soit préférable à l'autre. Assurément,

¹ Il ne faut pas que le *tu* qui précède le verbe (au subjonctif), nous fasse méconnaître l'impératif. Cet usage est général en vaudois et en ancien italien. V. Dante, au commencement de l'épisode de Francesca di Rimini : *E tu althor gli prega* : priez alors, et *pussim*. La forme du second impératif français (par exemple : sauve-moi et me délivre) n'aurait-elle pas une origine analogue?

les différences sont parfois intentionnelles; tantôt le compilateur a cru bien faire d'abrégér, tantôt il a trouvé une locution obscure ou vieillie, et a jugé bon de la remplacer par une locution plus claire et plus usuelle; tantôt il a voulu donner plus d'ampleur à une pensée trop condensée, à son avis. Aussi n'est-il pas facile, dans ces cas-là, de dire lequel des deux auteurs se rapproche le plus de la rédaction primitive. Peut-être s'en éloignent-ils tous les deux également. Mais d'autres fois, la différence des deux rédactions porte non plus sur les phrases, mais sur les mots et sur les lettres; c'est un *iod* י au lieu d'un *vav* ו, un *ain* א au lieu d'un *heth* ה, etc. Cette modification, toute légère qu'elle est, a naturellement pour effet de changer complètement le sens d'une phrase; et il ne serait pas raisonnable d'admettre qu'elle eût été intentionnelle. Tout indique qu'elle fut le produit involontaire d'une méprise ou d'une fausse conjecture du copiste, soit que, par inadvertance, il ait pris un mot pour un autre dont la forme n'était pas très différente, soit qu'il ait été induit en erreur en voulant restituer un texte effacé.

Mais il n'est pas nécessaire de sortir de notre sujet spécial pour prouver la réalité de ces altérations. Un certain nombre de psaumes sont reproduits deux fois dans le recueil : XIV (LIII), XCVI (XCVIII), CXV (CXXXV), XL (LXX); le XVIII^e se lit aussi dans le second livre de Samuël XXII. Comment expliquer les variantes qu'ils présentent? Croirions-nous, avec M. Hengstenberg, que David les a composés sous cette double forme? Qu'on les compare, et l'on verra si cette opinion est soutenable un seul instant. Les versets 5 et 6 du psaume XIV offrent, malgré l'absolue différence de la pensée, trop de ressemblance de lettres avec le verset correspondant du LIII^e, pour que l'un des deux au moins ne soit pas la reproduction conjecturale d'un texte illisible. Le commencement du psaume XVIII : « Je te chéris, ô Eternel, ma force! » manque dans 2 Samuël XXII; mais à l'inverse, ce dernier porte : « Mon refuge, mon Sauveur, tu me sauves de la violence! » qui manque dans le psaume XVIII. L'un dit : « Les douleurs de la mort... », l'autre : « Les vagues de la mort m'ont environné; » l'un : « Les fondements des montagnes, » l'autre : « Les fondements des cieux; » l'un : « Il planait, » l'autre : « Il apparut; » (ד-ר) l'un : « Une obscurité d'eaux, » l'autre : « Un amoncellement d'eaux » (ר-ז). Qui a raison? Sont-ils tous deux également dans le vrai? Et David aurait-il fait des jeux de mots après coup et aurait-il retouché son manuscrit pour transformer le ד en ר et le ז en ר? On lit dans l'un : « Grêle... grêle et charbons de feu » que l'autre a complètement omis. L'un dit : « Les bas-fonds des eaux, » l'autre : « Les bas-fonds de la mer; » l'un : « Tu abaisses les yeux hautains, » l'autre : « Et, les yeux sur les hautains, tu abaisses; » l'un : « Tu fais briller mon flambeau, » l'autre : « Tu es mon flambeau; » l'un : « Il rend ma voie intègre, » l'autre : « Il conduit l'intègre dans sa voie (ר-י); » l'un : « ses pieds, » l'autre : « Mes pieds. » C'est l'auteur encore qui a fait

tous ces changements?... Le psaume XVIII ajoute au verset 36 : « Et ta droite me soutient. » Au verset 38, l'un dit : « Je les atteins, » l'autre : « Je les détruis ; » au verset 42, l'un : « Ils criaient, » l'autre : « Ils regardaient » (un *vav* (*) seulement de différence) ; au verset 43, l'un : « Comme la poussière emportée par le vent, » l'autre : « Comme la poussière de la terre ; » l'un : « Je les évidai, » l'autre : « Je les écrasai, » et un peu après : « Je les frappai ; » au verset 44, l'un : « Tu m'as placé, » l'autre : « Tu m'as conservé, » et au verset suivant : « Les enfants de l'étranger me flattent, » qui ne se trouve pas dans le premier. Au verset 46, le psaume XVIII lit avec raison : « Ils tremblent ; » mais par la simple transposition d'une lettre, 2 Samuel lit : « Ils se ceignent. » Cette liste est fatigante ; elle est cependant loin d'être complète. A elle seule, elle suffirait à justifier le principe que nous exposons. Nous ne relèverons plus qu'une de ces variantes : c'est la dernière ; au verset 51, le psaume XVIII lit MaGDIL avec orthographe défective, et il a raison ; le livre de Samuel a l'orthographe pleine, MGDIL ; mais le ponctuateur paraît n'avoir pas été satisfait de cette leçon, car il a vocalisé contre les consonnes du texte : MiGDOL, *tour*. Si c'était un seul et même rabbin qui eût été chargé de ponctuer Samuel et les Psaumes, il faudrait lui imputer une extrême négligence et une inconcevable versatilité d'opinions. Il nous semble plus naturel d'admettre que plusieurs docteurs s'étaient partagé cette longue et pénible tâche et qu'il n'y eut pas, du moins en cet endroit, de révision générale. — Le psaume XL porte : « Qu'ils demeurent stupides..., » le LXX^e : « Qu'ils reculent » (כ-כ). Le premier : « Le Seigneur pense à moi, le second : « O Dieu, accours à moi. » Qui peut méconnaître que l'un des deux copistes, si ce n'est l'un et l'autre, a altéré le texte original?

Les psaumes alphabétiques nous fournissent encore un argument du même genre. Le verset représentant la lettre N a complètement disparu du psaume CXLV, et il est douteux que les Septante l'aient reconstitué autrement que par voie de conjecture. — Le psanne XXXVII porte bien les deux versets correspondant à la lettre *aïn*, mais cette lettre elle-même ne s'y trouve point : preuve évidente qu'un mot, probablement le mot GaNâVIM, *les débonnaires*¹, a échappé par mégarde au style du copiste. Méconnaissant peut-être le caractère alphabétique du psaume, il aura cru pouvoir se passer d'un sujet suffisamment représenté par l'expression *les bien-aimés* de l'Éternel, qui précède immédiatement. — On retrouve dans le psaume IX et dans la fin du X^e les restes d'un ancien psaume alphabétique, remanié sans doute par une main étrangère. Il est clair que, dans un pareil cas, il est impossible de retrouver le texte original. Il est toutefois très probable que chaque lettre formait deux dis-

¹ Il est étonnant que cette restitution si simple n'ait pas été proposée (du moins à ma connaissance).

tiques, comme dans le psaume XXXVII. Guidé par cette considération, nous avons cru pouvoir rendre au texte le mot qui lui manquait pour constituer la strophe D (DiKkITà) :

- D. [Tu as écrasé] l'ennemi :
ils sont anéantis,... ruines éternelles!
Tu as renversé des villes :
leur souvenir, le leur ! a péri.

Ce verbe nous semble tout à fait dans l'analogie de ceux qui précèdent et de celui qui suit. Il a de plus l'avantage de compléter un vers mutilé et d'expliquer le mot *l'ennemi*, qui, ne pouvant se rattacher qu'artificiellement au vers suivant, demeure sans cela isolé et sans portée dans le contexte. Mais, quelle que soit la valeur de cette conjecture, il n'en demeure pas moins hors de doute qu'un psaume entier a été remanié et transformé en deux cantiques distincts, et que la strophe D, en particulier, a dû subir une profonde altération.

Il est des cas où l'altération est plus évidente encore, s'il est possible. Quand il est dit, par exemple (LXXVIII) :

47. Il tua leurs vignes (des Egyptiens) par la grêle
et leurs sycomores par la gelée,
48. Livra leur bétail à la *grêle* (BârâD)
et leurs troupeaux à des épidémies,
50. ne préserva pas leur âme de la mort
et livra leur vie à la peste (DèBèR),

qui ne voit qu'au verset 48 il faut lire DèBèR comme au verset 50, vu que jamais la grêle n'a tué des troupeaux entiers sur toute la surface d'une contrée, et que cette méprise a été occasionnée par le mot *grêle* du verset 47 ? — La même observation s'applique à LXVIII, 22-24 :

22. Oui ! Dieu fracassera (MHS) la tête de ses ennemis...
23. Le Seigneur a dit : « Je ramènerai de Bashan...
24. Pour que tu fracasses (!) ton pied dans le sang,
et que la langue de tes chiens ait sa part des ennemis. »

Il est manifeste qu'au verset 24 il faut lire RHS, *laver*, ou peut-être HMS, *être rouge*, au lieu de MHS (*fracasser*) :

Pour que tu laves ton pied dans le sang,

ou :

Pour que ton pied devienne rouge de sang,

et que cette erreur étrange a eu pour cause la ressemblance de ces racines et la présence de la dernière au verset 22.

Ces exemples suffisent, et je ne crois pas que le lecteur impartial puisse se soustraire à cette conviction : que le texte primitif a été sans doute altéré même dans des passages qui offrent un sens très raisonnable et très clair, que dans ce cas il est impossible de constater l'altération et inutile de la réparer, quand même on le pourrait, mais que là où elle a altéré le sens et introduit dans la pensée du psalmiste des détails qui la

déparent, la gênent ou la contredisent, il est utile et légitime de chercher l'idée originale toujours belle à travers les obscurités et les non-sens du texte reçu. « Il faut essayer alors toutes les combinaisons possibles, et si, par le changement ou la transposition d'une lettre ou même d'un mot, on obtient un sens clair et en harmonie avec le contexte, j'estime que cette conjecture, fût-elle impossible à justifier, est préférable à un texte incompréhensible¹. »

J'avoue que dans ces essais de reconstruction la plus grande prudence est nécessaire : la conjecture est le champ de l'arbitraire, et il ne faut pas s'y livrer sans une nécessité bien démontrée. A cet égard, les hébraïsants se sont permis parfois les plus étonnantes témérités. Rien n'est plus propre à discréditer cette méthode que les exagérations auxquelles elle a donné lieu. On dirait que chaque savant se donne pour tâche de rivaliser de sagacité avec ses prédécesseurs. Ewald restitue des vers entiers que la plume négligente du copiste aurait oubliés. Hitzig va demander aux signes du zodiaque (MaZzâLôT) l'explication de la fin du psaume XII; embarrassé par les *séraphins* d'Ésaïe, Knobel se demande sérieusement s'il ne faudrait pas lire *ShâRâTIM*, *les ministres, ceux qui servent Dieu*. Justus Olshausen soupçonne à tout coup l'intégrité du texte. Il n'est pas jusqu'au prudent Hupfeld qui n'ait aussi ses moments d'audace exégétique. Mais c'est Knobel qui nous fournira le plus frappant exemple des dangers auxquels expose une perspicacité dérégulée. Ésaïe mentionne en passant (XX, 1) un roi d'Assyrie, nommé Sargon, dont il n'est pas parlé dans les auteurs profanes². Il dit que son général Tartan marcha contre Ashdod et la prit. Qu'on imagine l'embarras des commentateurs. A cette époque, Salmanasar était roi de Ninive, et l'on croyait que Sennachérib lui avait succédé directement; comment donc ce Sargon pouvait-il régner alors en Assyrie? Knobel en conclut qu'il n'y a jamais eu de roi nommé Sargon, et qu'il y a ici une faute de copiste. C'est maintenant que va se dévoiler l'habileté du critique. Salmanasar était alors roi d'Assyrie; c'est donc lui qui envoya Tartan assiéger Ashdod; il est donc clair

¹ Préface, p. iv. On a critiqué cette expression *impossible à justifier*, et l'on a paru croire que j'avais admis dans ma traduction des « conjectures que rien absolument ne justifie » (*Bulletin théologique*, numéro de février 1866, p. 9). Il y en a, en effet, quelques-unes que je n'avais admises, provisoirement, qu'en désespoir de cause, et que j'ai, depuis, abandonnées moi-même, parce que j'en ai trouvé d'autres plus simples et qui donnent un sens meilleur; mais je ne suis jamais revenu, dans ce cas, au texte massorétique pur et simple. Quant à celles, en beaucoup plus grand nombre, que je crois fondées, il est clair qu'il sera toujours impossible de les justifier par la comparaison des manuscrits, puisque le plus ancien des manuscrits qui nous sont parvenus n'est pas antérieur au dixième siècle, et qu'ils ont tous été faits d'après la recension massorétique du texte. C'est là tout ce que j'ai voulu dire. Mais, en dehors des manuscrits, nous avons les indications, parfois fort instructives, des versions anciennes, et surtout celles du contexte qui sont généralement les plus sûres et qui donnent à nos suppositions assez de vraisemblance pour qu'on ne puisse pas les accuser d'être injustifiables.

² On a reconnu, depuis, que le Canon de Ptolémée le mentionne sous le nom d'*Akéanos*.

que Sargon = Salmanasar. Mais comment cela? Eh bien! le copiste aura écrit SaRGON au lieu de ShaLMaN: sans doute le trait supérieur du *ś* (L) était effacé, et un M mal fait pouvait facilement se lire GO. *Shalman*, à son tour, était tout simplement une abréviation de Salmanasar, comme *Ieshouroun*, une abréviation d'Israël. Ces belles choses s'écrivaient il n'y a pas très longtemps. Cependant le déchiffrement des inscriptions cunéiformes assyriennes marchait à travers des difficultés inouïes. Tout à coup, on lit sur les briques de Ninive : « Palais de Sargon (Sargina), qui est Belpatisassour, le roi puissant, roi des légions, roi d'Assyrie. » On trouve à Khorsabad plusieurs inscriptions du même prince. En somme, il est avéré que Sargon, — dont le nom signifie probablement *roi de fait*, — enleva le trône à Salmanasar, pendant que celui-ci se trouvait en Judée. Il faut convenir qu'il y a là de quoi rendre un homme mortellement ennemi des inscriptions cunéiformes et surtout de ceux qui sont assez habiles pour les déchiffrer. Mais ce n'était pas assez. MM. Oppert et Ménant entreprennent la lecture de la grande inscription de Khorsabad, qui contient le récit des guerres de ce même Sargon, et voici ce qu'ils y lisent : « Azouri, roi d'Ashdod, s'obstina à ne plus fournir les tributs, etc... J'élevai à sa place son frère Akhimit à la royauté. Mais le peuple de Syrie, avide de révoltes, se révolta contre sa souveraineté, et ils élevèrent au-dessus d'eux Yaman, qui n'était pas maître légitime du trône... Je marchai contre Ashdod avec mes guerriers... Yaman... s'enfuit au delà de l'Égypte... J'assiégeai, je pris Ashdod et la ville de Gimt-Ashdodim; j'enlevai comme captifs les dieux d'Yaman, sa femme, ses fils, ses filles, son trésor (?) et le contenu de son palais avec les habitants de son pays... » Et, comme pour confirmer la prédiction d'Esaïe (XX), relative à l'Égypte et à Coush (l'Éthiopie), l'inscription ajoute immédiatement : « Le roi de Méroë... reconnut la grandeur de Ninip (dieu de la guerre des Assyriens) (?), dirigea ses pas vers l'Assyrie et se prosterna devant moi. » Voilà une méprise qui est bien de nature à rendre à l'avenir plus circonspects M. Knobel et ses successeurs.

Hâtons-nous d'ajouter, d'abord, que jamais l'abus d'une méthode ne sera une raison pour en proscrire l'usage, ensuite, que plus d'une conjecture erronée a mis sur la voie de la vérité. Les premiers investigateurs d'une question obscure sont souvent les plus hardis; il n'est pas rare que ceux qui les suivent aient occasion de les redresser; mais ils ne doivent jamais oublier que c'est grâce à leurs devanciers qu'ils ont pu voir mieux et plus loin; ils doivent prendre garde de ressembler au nain qui se croyait plus grand que le géant, parce qu'il était sur ses épaules.

La prudence commande d'éviter toute conjecture inutile, et de n'avoir recours à la supposition de l'altération du texte que quand la nécessité en paraît bien démontrée, — je veux dire quand le texte massorétique ne fournit qu'un sens inepte ou insuffisant. Mais alors on doit le faire sans scrupule, sachant que les massorètes n'étaient, quoi qu'on en pense, ni

des littérateurs, ni des hébraïsants de premier mérite, et que les copistes juifs, antérieurs à la fixation du canon, n'étaient ni infallibles, ni tous très intelligents, et ne se croyaient même vraisemblablement pas tenus à une exactitude si rigoureuse et timorée.

Les passages altérés se divisent naturellement en deux catégories : ceux où l'altération est la faute des massorèthes, et ceux où elle provient des premiers copistes. Pour élucider les premiers, ou n'a qu'à poser des points-voyelles différents, à ponctuer ou à séparer les mots autrement qu'ils ne le sont dans les éditions et les manuscrits. Pour donner un sens raisonnable aux seconds, il est permis de recourir à des modifications portant non-seulement sur les voyelles, mais aussi sur les consonnes, à des transpositions de lettres, de mots, de vers et même de versets entiers, enfin à l'hypothèse d'une interpolation qu'il faut supposer involontaire, et qui n'est bien prouvée que lorsqu'on est parvenu à expliquer comment elle a pu s'introduire dans le texte. Il va sans dire qu'il y a aussi des passages dont le sens a été toujours méconnu, et où il n'y a de la faute ni des copistes ni des massorèthes, mais simplement des exégètes et des traducteurs.

Nous n'exposerons avec quelque détail, dans les articles suivants, que le résultat de nos propres recherches. Il nous est fréquemment arrivé, dans la traduction que nous avons publiée, de nous ranger purement et simplement à l'avis de tel exégète, parce qu'il nous paraissait motivé et que nous n'avions rien de mieux à proposer. Ainsi (XXII, 16), par la simple intervention de deux lettres, nous lisons HiKkI, *mon palais*, au lieu de KôHI, *ma force* (Hitzig, etc.); par le changement d'une voyelle, *je romprai*, au lieu de *je courrai* (XVIII, 30 : David Kimchi, Ewald, etc.); en modifiant légèrement le texte, « le Seigneur vint du Sinaï » (Pott), au lieu de « le Seigneur est parmi eux, le Sinaï est dans le sanctuaire » (LXVIII, 18¹), « mes ennemis sans motif » (Houbigant, XXXVIII, 20), au lieu de « mes ennemis de vie » (*sic*), HiNnâM au lieu de HaIiIM. Avec tous les commentateurs, sauf quelques défenseurs *quand même* du texte massorétique, nous rendons le refrain de la 1^{re} strophe du psaume XLII-XLIII semblable aux deux autres, en faisant de la dernière lettre d'un mot la première du mot suivant. Nous effaçons à regret, mais sans scrupule, la magnifique et formidable expression « l'ombre de la mort, » qui n'est qu'un jeu de mots forgé par les massorèthes; la forme correspondante du mot hébreu dans les autres dialectes sémitiques prouve qu'il faut lire SaLMOuT, *obscurité, ténèbres* (XXXIII, 4 et *passim*). Nous traduisons d'après les versions anciennes :

Telle est l'assemblée de ceux qui recherchent,
qui implorent ta présence, [Dieu de] Jacob! (XXIV, 6.)

et non *Jacob* tout court, etc., etc. Avec Van Lengerke, nous disons « la

¹ Cp. sur ce point notre « Interprétation du psaume LXVIII » (février 1866).

terre de la vie, le livre de la vie, » au lieu de terre, le livre des vivants, » qui peut d'ailleurs se soutenir (XXVII, 13 *et passim*). Nous lisons (LVIII, 2) ELIm « puissants » plutôt que ELEm, « silence, » auquel les exégètes s'efforcent en vain de trouver un sens supportable dans le contexte, etc. « On invoque ton nom » (QàReyOu B...) nous paraît plus clair que « ton nom est près » QàROB (LXXV, 2; M. Frank). Encore avec M. Frank, nous changeons les points-voyelles pour lire RôKéB, *cavalier*, au lieu de RêKèB, *char* (LXXVI, 7):

A ta menace, Dieu de Jacob,
tombèrent étourdis, cavalier et cheval;

car il serait bien étrange de dire qu'un char tombe inanimé. Au psaume CII, verset 8, je lis AHMH, *je gémis*, au lieu de AHII, *je suis*, qui ne donne qu'un parallélisme insuffisant. D'après le verset 51, nous traduisons ainsi LXXXIX, 48, en lisant ADôNaI au lieu de ANI :

Rappelle-toi, Seigneur, ce que c'est que la vie!

au lieu de

Rappelle-toi, *moi*, ce que c'est que la vie!

et au verset 51, avec le Targoum, nous répétons un mot indispensable :

Je porte dans mon sein [les outrages de] toutes les nations.

Par le simple changement d'un *iod* en *vav*, nous traduisons avec les Septante (LXXXVII, 7) : « Toutes mes demeures (*au lieu de* toutes mes fontaines) sont en toi; » bien que cette modification ne jette pas une grande lumière sur le sens de ce psaume si obscur; etc., etc.

Voilà une partie des passages importants et difficiles sur lesquels nous avons adopté les conjectures des versions anciennes ou des commentateurs modernes. Ils ont été longuement discutés dans les ouvrages spéciaux où le lecteur pourra, s'il le désire, se rendre compte en général des motifs qui nous ont guidé, et se former lui-même une opinion indépendante. Il est bien entendu que le débat demeure ouvert pour le plus grand nombre; mais nous ne voulons pas, en y entrant, allonger à plaisir notre tâche, qui est déjà assez épineuse et aride; nous nous en référons aux commentaires des savants dont nous avons cru devoir accepter les opinions. Si, malgré le parallélisme et, j'imagine aussi, quelque peu en dépit du sens commun, on veut que la *force*, et non le *palais*, du psalmiste se soit desséchée comme un tesson; si l'on pense qu'Asaph (LXXIII, 4) a pu raisonnablement commencer la description du bonheur des impies, en disant « qu'ils n'ont pas de souffrances à leur mort¹; si l'on trouve que « mes ennemis de vie » (*sic*) est aussi bien dit que « mes ennemis sans motif; » si, dans le psaume XLII-XLIII, le refrain des deux der-

¹ Nous divisons, avec Ewald, LMOTâM, à leur mort, en deux mots : LâMO, TâM, et nous attribuons l'un au premier vers, l'autre au second.

nières strophes ne prouve rien pour le texte du refrain de la première; si l'on consent à croire que les Israélites venaient dans le temple de Jérusalem pour adorer Jacob, et non le Dieu de Jacob, c'est-à-dire, je pense, si l'on préfère admettre que les Hébreux avaient divinisé leur ancêtre, et lui rendaient un culte plutôt que d'admettre une faute de copiste, — nous n'avons rien à dire. Si l'on veut laisser brisés violemment en deux plusieurs cantiques admirables, quand tout indique qu'ils ont été le produit d'une inspiration *une* et d'une pensée homogène, si l'on comprend ce que signifie :

Prononcez-vous vraiment le silence de la justice ?

si l'on ne voit aucune difficulté à admettre que cela veut dire « la justice qui fut si longtemps muette, » si l'on sait parfaitement ce que c'est qu'un « rocher de miel » et un « nom » qui « est près, » si l'on parvient à expliquer « Rappelle-toi, *moi*, ce que ce que c'est que la vie, » s'il faut qu'Israël *fracasse* son pied dans le sang de ses ennemis, au lieu de l'y baigner ou de l'y rougir, si l'on croit que la *grêle*, et non pas la peste, tua les troupeaux des Egyptiens, je n'y saurais que faire. Mais, pour moi, je trouve tous ces passages incompréhensibles dans l'état actuel du texte. Je ne nie pas que dans plus d'un cas la conjecture ne soit hasardée; je dirai plus, il est rare qu'elle soit mathématiquement sûre; mais elle est souvent vraisemblable au plus haut degré, elle a du moins l'avantage de faire disparaître l'obscurité, de donner un sens que personne n'accusera d'absurdité, un sens qui cadre fort bien avec le contexte, et qui, s'il n'est pas exactement celui qu'a voulu exprimer le poète, n'en diffère peut-être que par une imperceptible nuance.

CH. BRUSTON.

BULLETIN THÉOLOGIQUE TRIMESTRIEL¹

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1864. — N° 1. — *Février.*

	Pages.
L'autorité de la Bible, III, par César Malan fils.	4
Etude sur la conscience, par Hugenholtz.. . . .	17
L'année théologique, en Allemagne, par F. Lichtenberger.	36
Bulletin de la théologie anglaise, par R. Ashton.	48
De quelques manifestations du mouvement théologique français dans l'année 1863, par E. de Pressensé.	60

N° 2. — *Juin.*

Etude critique sur l'Evangile selon saint Jean. Traduit de l'allemand de T. Bleek	65
Etude sur la conscience. Conclusion, par Hugenholtz.	115
De la candidature à la chaire de théologie à la Faculté de Montauban, par E. de Pressensé	128

N° 3. — *Septembre.*

La vie de l'âme humaine, ou la vie par la foi, par César Malan fils. . .	129
Etudes critiques sur l'Evangile selon saint Jean, traduit de l'allemand, de Bleek	162
Histoire ecclésiastique. Quelques réflexions sur l'Histoire des dogmes, par C. Cailliatte.	183

N° 4. — *Décembre.*

Aux lecteurs du <i>Bulletin théologique</i> , par Ed. de Pressensé.	193
De l'humanité de Jésus-Christ, d'après l'Evangile de saint Jean, par T. Bonifas.	195
Etude biblique. De la nature humaine, d'après saint Paul et l'Ecriture sainte en général, par Armand.	224

¹ Les trois années du *Bulletin théologique trimestriel* formant un volume, nous en donnons ici la table des matières.

	Pages.
Correspondance. — Lettre sur l'accord possible entre les synoptiques et saint Jean, sur le jour de la mort de Jésus, par Th. Rivier. . . .	235
Bulletin bibliographique. — Le second verset de la Genèse, d'après la version de Perret-Gentil et la version suisse, par Eug. Le Savoureux. . . .	237
Une nouvelle découverte concernant la littérature des anciens Vaudois, par J.-J. Herzog.	251

—

ANNÉE 1865. — N° 1. — *Mars.*

La critique et la Bible (à l'occasion des études critiques de M. Nicolas), par Ch. Byse.	4
De la révélation. — Conférence, par Luthardt.	17
La Vie de Jésus, de Schleiermacher, par Roger Hollard	40
Correspondance anglaise, par Asthon.	51
L'année théologique en France, par E. de Pressensé.	64

N° 2. — *Juin.*

De l'origine des synoptiques, par Ed. de Pressensé.	65
La critique et la Bible (à l'occasion des Etudes critiques sur la Bible, par Michel Nicolas), par Ch. Byse.	85
Etude exégétique, sur quelques passages de l'Ancien Testament, d'après les dernières versions, par E. Le Savoureux.	102
L'année théologique en Allemagne, par F. Lichtenberger.	118
Mélanges. — Le prétendu baptême pour les morts. — Une nouvelle interprétation du passage (1 Cor. XV, 28 et sq.).	125

N° 3. — *Septembre.*

Rapport de M. Beyschlag sur le profit que l'Eglise évangélique a à retirer des derniers travaux sur la vie de Jésus, traduit par M. Bruston . . .	129
Programme d'enseignement pour une chaire de dogmatique et de morale, esquisse d'une encyclopédie des sciences théologiques, par L. Thomas	152
Etude exégétique sur quelques passages de l'Ancien Testament, d'après la version de Lausanne, par E. Le Savoureux.	180

N° 4. — *Décembre.*

Quand nos évangiles ont-ils été composés? (trad. par L. Durand), par Tischendorf	193
L'explication moderne de l'Apocalypse, par E. Godet	236

Le judaïsme alexandrin : Philon, les Esséniens, par E. de Pressensé . . .	Pages. 250
Avis aux lecteurs du <i>Bulletin</i>	256

ANNÉE 1866.

Une nouvelle traduction des Psaumes, par M. Mazel	1
Lettre au rédacteur sur l'authenticité de Matthieu, par Coyne	22
Nouvelle interprétation du psaume LVIII, par Bruston.	46
Bulletin de la théologie française pendant l'année 1866. — Publications diverses de M. Nicolas, A. Coquerel fils, Godet, Roger Hollard, Roi, Rouvier, Schæffer, Jean Monod, etc., par Ed. de Pressensé	68

N° 2. — Avril.

De la réalité de la résurrection de Jésus-Christ, par Güder, traduit par M. Ruffet.	81
Une nouvelle tentative exégétique (à l'occasion des derniers écrits de M. Henri Lutteroth), par Ch. Byse.	104
Adieux de M. le pasteur Pierson à la dernière Eglise, par Cohen Stuart .	113
L'individualisme philosophique, par J.-F. Astié.	119

N° 3. — Juin.

Des principes fondamentaux du protestantisme, d'après l'ouvrage de M. Kahn, par A. Eschenauer	129
Des conséquences à tirer pour la révélation des épîtres pauliniennes. Traduction d'un essai de M. Auberlen, par A. Wabnitz	144
L'individualisme philosophique : les théories de l'âme humaine, par J.-F. Astié	173
Coup d'œil général sur les langues sémitiques, par E. Arnaud	182
Bulletin bibliographique : De quelques nouvelles publications théolo- giques. — Beyschlag, <i>Christologie des Neuen Testaments</i> ; <i>Ecce</i> <i>Homo</i> ; Essai sur les sources de la vie de Jésus, par L. Sabatié . .	200

N° 4. — Août.

Le Jésus de M. Schenkel, par Lalot	201
Quelques traits de la perfection morale de Jésus-Christ, par le Dr Schaff.	221
Correspondance, par A. Mazel	244
Bulletin bibliographique : Les vérités fondamentales du christianisme; conférences par C.-E. Luthardt, traduites par M. Wabnitz et C. S.; par Ph. Corbières	248

N° 5. — *Novembre.*

A nos lecteurs, par E. de Pressensé	257
Le Jésus de M. Schenkel (deuxième article), par Lalot	259
Etude sur le texte hébreu de l'Ancien Testament, par E. Le Savoureux	283
L'année théologique en Allemagne, par A. Wabnitz.	306
Histoire ecclésiastique : Savonarole prophète, par Th. Paul.	343
Une rectification, par Ch. Bruston	348

N° 6. — *Décembre.*

Savonarole prophète, par Th. Paul	324
Etudes sur le texte des psaumes, par Ch. Bruston.	358

① 6803-A-1069

BULLETIN Théologique.
(Paris)

1866
v.6.



